

VAIKENEVA JUMALA

**JUMALAN KÄTKEYTYNEISYYS MYSTIIKAN JA FILOSOFIAN
VALOSSA**

Elsa Sihvola
Uskonnonfilosofian pro gradu -tutkielma
Toukokuu 2020

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET

Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion		Laitos – Institution
Teologinen tiedekunta		Systemaattisen teologian osasto
Tekijä – Författare		
Elsa Sihvola		
Työn nimi – Arbetets titel		
Vaikeneva Jumala – Jumalan kätkeytyneisyys mystiikan ja filosofian valossa		
Oppiaine – Läroämne		
Uskonnonfilosofia		
Työn laji – Arbetets art	Aika – Datum	Sivumäärä – Sidoantal
Pro gradu -tutkielma	11.5.2020	122
Tiivistelmä – Referat		
<p>Jumalan kätkeytyneisyyden ongelma muistuttaa läheisesti klassista teodikeaongelmaa – pahuuden ja kärsimyksen muodostamaa haastetta ja uhkaa teistiselle käsitykselle kaikkivaltiaasta, kaikkitietävästä ja täydellisen hyvästä Jumalasta. Jumalan kätkeytyneisyys on yhtäältä uskonnollinen ikuisuusteema, jota jo Raamatun tekstit heijastavat. Uskonnonfilosofisena keskustelunaiheena ilmiö on kuitenkin paljon nuorempi. Jumalan kätkeytyneisyyttä on käsitelty omana ateistisena argumenttinaan Jumalan olemassaoloa vastaan J. L. Schellenbergin julkaistua teoksensa <i>Divine Hiddenness and Human Reason</i> 1993. Liki kolmessa vuosikymmenessä hänen muotoilemansa argumentti Jumalan kätkeytyneisyydestä on lunastanut paikkansa filosofisessa nykykeskustelussa, jossa sitä käsitellään pahan ongelman rinnalla omana ateistisena argumenttinaan. Schellenberg ei ole historian ensimmäinen uskonnonfilosofinen ajattelija, joka on kiinnittänyt huomiota Jumalan kätkeytymisen ateistiseen todistusvoimaan, mutta hän on eittämättä valtavirtaistanut aihetta koskevan keskustelun.</p> <p>Schellenbergin argumentti perustuu huomioon siitä, että teismien mukaiselta Jumalalta olisi perusteetonta kätkeytyä vilpittömiltä etsijöiltä. Niin sanotun ”vilpittömän epäuskon” olemassaolo muodostaa hänen argumentissaan siis todistusaineistoa Jumalan olemassaoloa vastaan. Jumalan koetun kätkeytyneisyyden pohjalta on mahdollista muotoilla muihinkin ilmiön puoliin vetoavia argumentteja ateismin puolesta. Teistisestä näkökulmasta Jumalan kätkeytyneisyyden ilmiö vaikuttaa puolestaan, ellei haastavan Jumalan olemassaoloa kaikkineen, vähintäänkin saattavan kyseenalaisiksi tiettyjä yleisiä uskomuksia Jumalan ominaisuuksista. Michael C. Rean mukaan Schellenbergin argumentti perustuu kiistanalaisten teologisten oletusten varaan Jumalan rakkauden luonteesta ja ilmenemisestä, ja ne tulisi uudelleenarvioida Jumalan transsendenttisuuden, tuonpuoleisuuden, huomioon ottavassa teologianhistoriallisessa valossa.</p> <p>Jumalan kätkeytyneisyyden tematiikka avautuu moneen suuntaan myös analyyttisen uskonnonfilosofian ulkopuolella. Kristillinen mystiikan teologia kääntää ongelman päälaelleen: sen traditiossa kokemus Jumalan kätkeytymisestä on nähty luonnollisena ja odotuksenmukaisena hengellisen elämän vaiheena, jonka kautta Jumala tuo ihmisen lähemmäs itseään. Tutkielma antaa äänen myös kognitiivisen uskontotieteen näkökulmille: uskon, epäuskon ja yksilöllisen jumalasuhteen tarkastelulle kognitiivisena toimintana. Tämä edistää filosofista kokonaiskeskustelua, sillä Schellenbergin argumentti rakentuu ratkaisevasti epäuskoa ja epäilystä koskevien empiiristen väitteiden varaan. Psykologian kiintymyssuhdeteoria taas antaa kiinnostavan selityksen Jumalan kätkeytyneisyyden kokemuksen inhimilliselle tuskallisuudelle. Jumalan kätkeytyneisyyden ilmiö, tehtiin siitä sitten ateistinen tai teistinen tulkinta, palautuu lopulta yksilön uskonnolliseen kokemukseen.</p>		
Avainsanat – Nyckelord		
Jumala, vaikeneminen, hiljaisuus, teodikea, uskonnonfilosofia, mystiikka, jumalakäsitykset		
Säilytyspaikka – Förvaringställe		
Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia		
Muita tietoja		

VERHOTTU

Lumessa ohitseni kuljit.
Ja lumi oli kirkas —
vaan pilviverho pääsi päällä kirkkaampi kuin lumi,
kirvelevän kirkas.
Niin ohut verho kirkkaudella.

Niin vähän kuorta laululla:
vain linnun höyhenpuku,
vain tumma nuttusi sinun.

Anna-Maija Raittila
(Aurinko on jäljellä, 1957)

Sisällysluettelo

1. Johdanto	1
2. Jumalan kätkeytyneisyys.....	8
2.1. Kätkeytyneisyyden lyhyt historia	8
2.1.1. Jumalan tuonpuoleisuus.....	8
2.1.2. Jumalan kätkeytymisen uskonnollinen epäilyttävyys	9
2.1.3. Antiteistiset argumentit Jumalan olemassaoloa vastaan.....	12
2.2. Kätkeytyneisyys ja pahan ongelma.....	13
2.2.1. Pahan ongelmasta nousevat argumentit.....	13
2.2.2. Teodikeat ja puolustukset	16
2.2.3. Jobin kirja	20
2.2.4. Jumalan kätkeytyneisyys ja pahan ongelma	22
2.3. Uskonnonfilosofinen ja metodinen positio.....	26
2.3.1. Filosofian ja teologian suhde	26
2.3.2. Kätkeytymiskeskustelun uskonnonfilosofisia ulottuvuuksia.....	28
2.3.3. Analyttinen teologia	32
3. Schellenbergin argumentti ja siihen esitettyjä vastauksia	36
3.1. Argumentin lähtökohtia.....	36
3.1.1. ”Schellenberg-argumentti”	36
3.1.2. Ultimismi	37
3.1.3. Teologisia taustaoletuksia.....	40
3.2. Schellenberg-argumentin ydinkäsitteitä.....	42
3.2.1. Henkilökohtainen rakkaus	42
3.2.2. Avoimuus suhteelle	44
3.3. Argumentti Jumalan kätkeytyneisyydestä.....	47
3.3.1. Argumentin nimi	47
3.3.2. Ei-avoimuuden periaate	48
3.3.3. Schellenberg-argumentin muotoilu	50
3.3.4. Näköaloja Schellenberg-argumenttiin	51
3.4. Filosofisia vastauksia Schellenberg-argumenttiin	53
3.4.1. Epäusko on aina ”vilpillistä”	53
3.4.2. Jumala kätkeytyy korkeampien päämäärien tähden	56
3.4.3. Ihminen myötävaikuttaa uskoon	59
3.4.4. Schellenbergin Jumala on olkiukko	61
3.5. Kätkeytyneisyys ja Jumalan transsendenssi	63
3.5.1. Jumalan transsendenttisuus.....	64
3.5.2. Jumalan rakkauden luonne.....	65
3.5.3. Läsäoleva Jumala	67

3.5.4. Yhteenveto	68
4. Jumalan kätkeytyneisyys kristillisessä mystiikassa	69
4.1. Kätkeytyminen tienä Jumalan luo	69
4.1.1. Jumalan ”kätkeytyminen”	69
4.1.2. Apofaattinen teologia.....	70
4.2. Hengelliset kasvun vaiheet	72
4.2.1. Jumalan puhuttelu.....	72
4.2.2. Rukous ja antautuminen.....	74
4.2.3. Tie ja seuraaminen.....	77
4.2.4. Kaipaus	79
4.2.5. Jumalan kätkeytymisen yö	81
4.3. Ristin Johannes ja sielun pimeä yö.....	82
4.3.1. Ristin Johannes ja ”Jumalan kätkeytyminen”	84
4.3.2. Jumala ei ”kätkeydy”	85
4.3.3. Astuminen kontemplaatioon: episteeminen askeesi	88
4.3.5. Johanneksen kutsuva vastaus	90
4.3.6. Kädenojennus ateistille	91
4.4. Jumalan poissaolon ongelma	93
4.4.1. Kokemuksellinen ongelma.....	94
4.4.2. Jumalan poissaolo uskonnon alkupisteenä.....	95
4.4.3. Kosminen optimismi.....	96
4.4.4. Vaikka Jumala vaikenisikin	97
5. Kätkeytyneisyys ja kokemus	99
5.1. Kognitiivinen uskontotiede.....	99
5.1.1 Kokemus uskonnon ytimenä	99
5.1.2. (Epä)usko ja kognitio.....	102
5.2. Kiintymyssuhde Jumalaan	105
5.2.1. Kiintymyssuhdejärjestelmä	105
5.2.2. Hengellinen kiintymyssuhde	106
5.2.3. Jumala turvattomana kiintymyshahmona	109
5.3. Välillinen uskonnollinen kokemus.....	112
6. Johtopäätökset.....	115
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	119
Apuneuvot	119
Kirjallisuus.....	119

1. Johdanto

Ruotsalainen Nobel-kirjailija Pär Lagerkvist (1891–1974) kirjoitti: ”Kuka olet sinä, joka täytät minun sydämeni poissaolollasi? Joka täytät koko maailman poissaolollasi?”¹ Hänen aikalaisensa, brittifilosofi ja matemaatikko Bertrand Russell (1872–1970), joka sai Nobelin kirjallisuuspalkinnon vuotta Lagerkvistia aikaisemmin, puolestaan kiteytti oman ateisminsa näihin sanoihin: ”Ei tarpeeksi todistusaineistoa, Jumala. Ei tarpeeksi todistusaineistoa.”²

Nämä kaksi lyhyttä puheenvuoroa heijastavat kahta erilaista asennetta Jumalan olemassaolon mahdollisuuteen ja samalla tutkielmani aiheeseen: kumpikin sisältää inhimillisen kokemuksen Jumalan poissaolosta ja hänen olemassaoloon koskevan empiirisen todistusaineiston puutteesta. Ainakin näennäisesti yhtäläisistä lähtökohdista huolimatta ne kuitenkin päätyvät erilaisiin johtopäätöksiin: Lagerkvist tuntuu jatkavan Jumalan etsimistä tämän poissaolon kokemuksesta, Russell taas hylkää Jumalan olemassaolon mahdollisuuden, vaikka sitaatissaan vaikuttaakin puhuttelevan tätä.

Jumalan kätkeytyneisyys – englanniksi *divine hiddenness* – on vakiintunut uskonnonfilosofinen käsite, joka niin ikään käsittää useita erilaisia lähestymistapoja aiheeseen. Yhtäältä sillä viitataan uskonnollisen kirjallisuuden laajasti heijastamaan, usein ahdistuneeseen ja epätoivoiseen, inhimilliseen kokemukseen, jonka mukaan Jumala on piilossa, poissa ja hiljaa:

Uskonnon kirjallisuus heijastaa pitkää mielipahan, ahdistuksen ja epätoivon ilmauksien historiaa Jumalan koetun kätkeytyneisyyden johdosta. Esimerkiksi muinaiset hepreankieliset tekstit valittavat Jumalan itseilmaisun vaillinaisuutta ja hänen huolenpitonsa puutteellisuutta oman kansansa tai jonkun määrätyn henkilön elämässä. Kahdessa kristillisessä evankeliumissa puolestaan kuuluu ristillä riippuvan Jeesuksen huuto hänen kokiessaan Jumalan hylkäämisen; Jumalan, jota hän on pitänyt ”Abbana, Isänään”. Tämä kokemus on tuttu monille mystikoille, pyhimyksille ja tavallisille ihmisille kaikista teistisistä traditioista, ja äärimmillään tuota kokemusta on kuvattu ”sielun pimeäksi yöksi”. Jumalan kätkeytyneisyys aiheuttaa siis eksistentiaalisen ongelman sille, jonka osaksi tämä kokemus koituu.³

Viimeaikaisessa filosofisessa kirjallisuudessa Jumalan kätkeytyneisyydellä on kuitenkin viitattu myös toisenlaiseen keskusteluun – sellaiseen, jota on käyty eritoten kanadalaisen filosofin J. L. Schellenbergin (s. 1959) *Divine Hiddenness and Human Reason* -teoksen ilmestyttyä vuonna 1993. Oxfordin yliopistossa

¹ Alkukielellä, runosta *En främling* (runokokoelmassa *Aftonland*, 1953): ”Vem är du som uppfyller mitt hjärta med din frånvaro? / Som uppfyller hela världen med din frånvaro?” Runon suomennos oletettavasti Juhani Rekola Kotimaa-lehden kirjoituksessaan 29.11.1963. Ks. Rekola 2016, 274.

² Alkukielellä: ”Not enough evidence, God. Not enough evidence.” Lausahduksen tarkka alkuperä tuntematon; liitetään silti yleisesti Russelliin; ks. esim. Religious Epistemology.

³ Hiddenness of God 2016.

aiheesta väitöskirjan tehnyt, nykyään Mount Saint Vincentin yliopistossa Kanadassa filosofian professorina työskentelevä John Schellenberg⁴ muotoili siinä uudenlaisen filosofisen argumentin ateismin puolesta eli Jumalan olemassaoloa vastaan. Schellenberg itse kutsuu sitä mieluiten ”kätkeytyneisyysargumentiksi” (*the hiddenness argument*). Argumentin perusajatus on seuraava: Mikäli Jumala olisi olemassa, ihmiset uskoisivat nykyistä voimakkaammin. Täydellisesti rakastava Jumala ei kätkeytyisi ihmisiltä, eikä niin sanottua ”vilpitöntä epäuskoa”⁵ (*nonresistant nonbelief*) esiintyisi. Vilpittömällä epäuskolla Schellenberg viittaa sellaiseen epäuskoon, joka ei kumpua henkilön erityisestä vastustuksesta Jumalaa kohtaan⁶. Jumalauskon puuttuminen maailmassa tuottaa siis hänen mukaansa todistusaineistoa sen puolesta, ettei Jumalaa ole olemassa. Viimeisten muutaman kymmenen vuoden aikana Schellenbergin avaus on kirvoittanut runsaasti keskustelua akateemisessa filosofiassa, ja nykyään kätkeytyneisyysargumentti on vakiinnuttanut paikkansa alan yleisesityksissä. Sitä käsitellään yleisesti omana argumenttinaan pahan ongelman rinnalla.⁷

Inhimillinen kokemus Jumalan piiloutuneisuudesta avautuu siis ainakin kahdeksi erilliseksi filosofiseksi arvoitukseksi: jos Schellenbergin kätkeytyneisyysargumentti edustaa ilmiön yhtä ateistista johtopäätöstä, teististä kokemuksesta Jumalan kätkeytyneisyydestä voidaan puolestaan kutsua myös esimerkiksi *Jumalan hiljaisuuden ongelmaksi* tai kokemukseksi *hengellisestä kuivuudesta*, kuten Helen De Cruz (2015) tekee, tai *Jumalan poissaolon ongelmaksi*, jolla Yujin Nagasawa (2015) viittaa uskovien kokemukseen Jumalan vaikenemisesta erityisesti heidän kärsimyksensä edessä. Ongelman uskonnollinenkin muoto on hämmentävä: miksi Jumala ei tunnu kommunikoivan edes niiden kanssa, jotka aktiivisesti ja vilpittömästi etsivät suhdetta hänen kanssaan? Jumalan kätkeytyneisyyden ongelmalla on paljon yhtäläisyyksiä pahan ongelmaan, jolla on niin ikään sekä filosofinen että eksistentiaalinen ulottuvuus. Tulkinnasta riippuen Jumalan kätkeytyneisyyttä voidaankin tarkastella yhtenä pahan ongelman muotona.

Tarkalleen ottaen Schellenbergin argumentti Jumalan kätkeytyneisyydestä ei siis yksin kata nimensä mukaisen ongelman kaikkia puolia, kuten Michael Rea

⁴ Schellenbergin uraan ja tuotantoon voi tutustua esimerkiksi hänen kotisivullaan <http://www.jlschellenberg.com>.

⁵ Käsitteen suomenkielisen käännösratkaisun olen omaksunut Lari Launoselta (2017); ks. 3.3.1.

⁶ Schellenberg 2015a, 17.

⁷ Hiddenness of God 2016; Schellenberg 2015a, vii–viii.

(2018) ja Schellenberg (2015) itsekin ovat huomauttaneet – vaan samalla lailla kuin pahan ongelman eri puolet avautuvat erimuotoisiksi filosofisiksi argumenteiksi, myös Jumalan kätkeytyneisyyden ilmiöstä on mahdollista nostaa esiin eri tavoilla ongelmallisia piirteitä, jotka kaikki omalla laillaan haastavat ajatusta kaikkivaltiaasta, kaikkietävästä ja täydellisen hyvästä Jumalasta. Schellenbergin esiintuoma vilpittömän epäuskon olemassaolo on yksi mahdollisuus kyseenalaistaa teististä jumalakäsitystä kätkeytyneisyyden perusteella.

Tämän tutkielman lähtökohtana on Schellenbergin esiin nostama Jumalan kätkeytyneisyyden (väitetty) ongelma. Selvitän, millaisia vastauksia tähän ongelmaan voi tarjota filosofian ja kognitiivisen uskontotieteen nykytutkimuksen pohjalta. Lisäksi tarkastelen kristillisen mystiikan näkökulmia kokemukseen Jumalan kätkeytymisestä ja pohdin, voisivatko nämä lähestymistavat keskustella keskenään. Tutkielman metodina on filosofinen käsite- ja argumentaatioanalyysi, jota käytän valitsemani aineiston ja aihetta koskevan kirjallisuuden käsittelyyn. Työni dispositio perustuu Schellenbergin argumentin ja sitä ympäröivän filosofisen keskustelun kartoittamiseen, mistä jatkan Jumalan kätkeytyneisyyden ilmiön tarkastelua myös analyyttisen uskonnonfilosofian ulkopuolisista näkökulmista. Tällöin tärkeimmiksi keskustelukumppaneiksi nousevat mystiikan teologia, jossa Jumalan kätkeytyneisyyttä on pidetty paradoksaalisesti *tienä* Jumalan luo, ja kognitiivinen uskontotiede, joka tarjoaa Schellenbergin argumentin väitteisiin olennaista empiiristä valotusta.

Analysoin siis Jumalan kätkeytyneisyyden ongelmaa useasta perspektiivistä. Yhtäältä lähestyn aihetta nykyuskonnonfilosofisena keskustelunaiheena, jollaisena se onkin kaikkein dynaamisimpia lajissaan⁸. Taustoittavassa luvussa 2 kartoitan sitä filosofista kenttää, johon keskustelu Jumalan kätkeytyneisyydestä kokonaisuudessaan ulottuu. Esittelen muun muassa Schellenbergin edustamaa analyyttisen (uskonnon)filosofian lähestymistapaa ja toisaalta analyyttistä teologiaa kristillisen systemaattisen teologian hankkeena, josta käsin argumentin nostattamaan haasteeseen on vastattu. Käyn lyhyesti läpi myös antiteistisiä pahan ongelmasta nousevia argumentteja ja näihin esitettyjä teistisiä vasta-argumentteja; teodikeoita ja puolustuksia. Niissä vallitsee huomattava analogisuus Jumalan kätkeytyneisyyteen vetoaviin argumentteihin ja niihin esitettyihin vastauksiin.

⁸ Esim. Green & Stump 2015, 1–2.

Nimittäin siltä osin kuin Jumalan kätkeytyneisyys tulkitaan ongelmalliseksi asiaksi, jonka ilmeneminen on ristiriidassa kaikkivaltiaan ja täydellisen hyvän Jumalan olemassaolon kanssa, ilmiön olemassaoloa voidaan perustella perinteisillä teodikeoilla ja puolustuksilla. Kuten tulemme huomaamaan, kaikki eivät kuitenkaan pidä argumentin esillepanoa yhtä vakuuttavana. Jumalan kätkeytyminen vaikuttaa olevan vaikeampi asia myöntää tai kieltää kuin (tarpeettoman) kärsimyksen kiistämätön todellisuus maailmassa.

Luvussa 3 esittelen Schellenbergin ateistisen argumentin Jumalan kätkeytyneisyydestä ja käyn läpi siihen esitettyjä teistisiä vastauksia. On selvää, etten kykene tämän tutkielman rajoissa tekemään oikeutta olemassa olevien puheenvuorojen koko kirjolle; näkökulmia on siis ollut välttämätöntä karsia. Olen silti pyrkinyt valikoimaan mahdollisimman monipuolisen näkemysten joukon muodostamaan edustavan katsauksen Jumalan kätkeytyneisyyskeskustelun nykytilaan. Sen tuoreimpia puheenvuoroja on Michael C. Rean (s. 1968) esiin tuoma Jumalan transsendenttisuuden – tuonpuoleisuuden – ja siten käsittämättömyyden näkökulma; näkemys, jonka juuret ovat syvällä kristillisessä teologiassa ja traditiossa. Kristinuskossa Jumalan tavoittamattomuutta on pidetty itsestään selvänä ja jopa ylistettävänä asiana: transsendentti Jumala on vääjäämättä osittain kätkeytynyt. Rean mukaan Schellenbergin argumenttia kannattelevat teologiset oletukset ovat teologianhistoriallisesti kyseenalaisia. Hänen mukaansa on ongelmallista ratkaista apriorisesti (ennalta käsin) Jumalan rakkautta ja henkilökohtaista suhdetta koskevat odotuksensa, kuten Schellenberg tekee vedotessaan parhaimpiin ihmisrakkauden muotoihin – etenkin moderneihin vanhemmuusihanteisiin – analogioina Jumalan toiminnalle.

Luvussa 4 käsittelen kristillisen mystiikan kautta Jumalan kätkeytymisen hengellisiä ja eksistentiaalisia ulottuvuuksia. Perehdyn siihen, miten kokemusta Jumalan kätkeytymisestä on tulkittu kristillisessä spiritualiteetissa ja kontemplaation ja mystiikan teologiassa. Yksittäisenä tapausesimerkkinä esittelen Ristin Johanneksen opetusta ”sielun pimeästä yöstä”. Hengellinen näkökulma kääntää Jumalan ”kätkeytymisen” ”ongelman” päälaelleen, sillä kristinuskon traditiossa inhimillinen kokemus Jumalan kätkeytymisestä on nähty Jumalan *odotuksenmukaisena* toimintana ihmisen elämässä. ”Kätkeytyminen” on Jumalan tapa rakastaa ja kuljettaa ihmistä syvemmälle hengellisessä kasvussa. Kokemus Jumalan kätkeytymisestä on kristillisen tradition näkökulmasta siis luonnollinen hengellisen elämän vaihe: yö, jonka jälkeen kuitenkin koittaa aamu.

Luku 5 yhdistää edellisten lukujen sisältöä tarkastelemalla Jumalan kätkeytymistä ennen kaikkea kokemuksellisenä ilmiönä. Tällöin pääpaino on uskon ja epäuskon kokemusten kognitiivisen ja psykologisen perustan tutkimisessa. Muun muassa Adam Greenin (2015) mukaan Jumalan kätkeytymisen ateistisia ja teistisiä versioita yhdistää nimenomaan *kokemus* Jumalan piiloutumisesta, vaikka johtopäätökset tästä kokemuksesta olisivatkin erilaiset. Mikä selittää yksilölliset vaihtelut uskonnollisen uskon omaksumisessa? Entä millaiset psykologiset mekanismit vaikuttavat henkilökohtaisten jumalakäsitystemme taustalla? De Cruz (2015) muistuttaa, että Schellenbergin argumentin toimivuus riippuu kriittisellä tavalla epäuskoa ja epäilystä koskevista (väitetyistä) empiirisistä tosiasioista⁹. Mielestäni näiden modernien näkökulmien anti filosofiselle keskustelulle Jumalan kätkeytyneisyydestä on ohittamaton: Jumalaan suhtautumisemme kognitiivisten, neurologisten ja psykologisten edellytysten ja rajoitusten tutkiminen valaisee Schellenbergin argumentaatiota uudesta suunnasta. Myös psykologinen kiintymyssuhdeteoria liittyy aiheeseen yllättävällä tavalla.

Johtopäätösluku 6 tekee yhteenvedon käsitellyistä vastauksista ja näkökulmista Jumalan kätkeytyneisyyden (väitettyyn) ongelmaan. Kiinnitän huomiota erityisesti työn läpi kulkevaan jännitteeseen Jumalan kätkeytyneisyyden kokemuksen erilaisten tulkintojen välillä: yhtäältä ateistiseen johtopäätökseen, jonka mukaan kaikkivaltiaasta ja täydellisen rakastavaa Jumalaa ei ole, ja toisaalta teistiseen kokemukseen Jumalan tuskallisesta hiljaisuudesta ja siihen, miten tätä kokemusta on kristillisessä perinteessä selitetty. Pelkän läpileikkauksen tekemisen sijasta Jumalan kätkeytyneisyyden nykykeskusteluun pyrin tässä työssä vertailemaan ja keskusteluttamaan näitä erilaisia tarkastelukulmia. Ne kaikki perustuvat kokemukseen, joka on yleisinhimillinen ja eksistentiaalisesti tunnistettava. Näin ollen näen Jumalan kätkeytyneisyyden problematiikalla jopa solidaarista yhteisöllistä käyttövoimaa yli vakaumus- ja kulttuurirajojen. On toisaalta huomionarvoista, miten perustavanlaatuisen erilaisia ja jopa vastakkaisia tästä tunnistettavasta kokemuksesta historiassa tehdyt tulkinnat ovat, kulttuurisesta ja uskonnollisesta kontekstista voimakkaasti riippuen. Näiden erilaisten näkökulmien saattaminen yhteen on joka tapauksessa tuntunut äärimmäisen hedelmälliseltä.

⁹ De Cruz 2015, 54.

Olen otsikoinut työni pitkän harkinnan jälkeen ”Vaikenevaksi Jumalaksi”. Mielestäni tämä vaieta-verbin *aktiivin* partisiippimuoto havainnollistaa Jumalan kätkeytymisilmiön inhimillistä tulkintaa: Jumala, jota sanotaan kaikkivaltiaaksi ja rakastavaksi, tuntuu *tietoisesti* vaikenevan ja pidättävän meiltä läsnäolonsa ja tarpeisiimme vastaamisen lohdutuksen. Verbi vaieta on lisäksi antropomorfistinen: toivoisimme Jumalan lopettavan hiljaisuutensa ja puhuttelevan meitä jollain ymmärtämällämme tavalla. Täten *vaikenevan Jumalan* käsite tavoittaa parhaiten inhimillisen havainnon Jumalan kätkeytymisen kokemuksen äärellä. Jumalan transsendenttisuuden näkökulmaa kuvastaa puolestaan työn alkulehdillä siteeraamani Anna-Maija Raittilan runo *Verhottu*. Tässä verhota-verbin *passiivin* partisiippi tuottaa toisenlaisen mielikuvan viitatessaan Jumalan lähtökohtaiseen, vääjäämättömään peitettyyteen ihmisiltä. Vaikka eri uskonnot todistavatkin Jumalan itseilmoituksesta maailmassa, Jumala pysyy silti aina mysteerinä, tuonpuoleisena; verhoutuneena. Tämä on kaikille ihmisille yhteinen evidentialinen ja kognitiivinen lähtökohta, jonka mukaan erilaiset Jumalan kätkeytymisen kokemukset on jäsennettävä.

Jumalan kätkeytymisen teemaa on käsitelty laajasti myös taiteen ja populaarikulttuurin piirissä, mikä kertonee osaltaan kokemuksen yleisinhimillisyydestä ja eksistentiaalisesta painoarvosta. Tuoreena kotimaisena esimerkkinä toimii poplaulaja Antti Tuiskun huomiota herättänyt Valittu kansa -albumi (2020), jossa muun muassa *Pidä tunkkis* -kappale kuvastaa laulajan turhautumista Jumalan jatkuvan vaitiolon edessä. Ian DeWeese-Boydin (2015) mukaan *lyriikka* voi tarjota itsessään välineen Jumalan kohtaamiseen jopa keskellä kokemusta hänen poissaolostaan. Tämän kokemuksen leimaama lyriikka vastaa kätkeytyneisyyden ahdistamalle ihmiselle tavalla, johon filosofinen argumentaatio ei kykene: tunnistamalla kokemuksen ja välittämällä myötäkäräjän solidaarisuutta ja kenties myös toivoa pimeyden keskeltä. Voimme samastua ja tulla lohdutetuiksi tällaisten elämysten äärellä samalla tavalla kuin vaikkapa Jobin, Jeremiaan ja Jeesuksen ahdinko voivat puhutella meitä Raamatussa.¹⁰ Uskoakseni muutkin taiteenlajit voivat palvella tällaista tarkoitusta, mutta sanataiteen kautta aihetta voinee eittämättä käsitellä kaikkein eksplisiittisimmin. Koska nimenomaan kirjallinen taidemuoto on käyttökelpoinen myös tässä yhteydessä, olen sirotellut tutkielman varrelle kaunokirjallisia tekstikatkelmia. Ne

¹⁰ DeWeese-Boyd 2015, 261, 277.

havainnollistavat erilaisia kokemuksellisia näkökulmia aiheeseen samalla tavoin kuin akateemisetkin tarkastelutavat vaihtelevat tämän työn lehdillä. Seuraava Anna Krogeruksen teksti saatelkoon meidät siis matkaan:

Ja jos sinä kerran olet olemassa, niin kuin väitetään
– jotkut väittävät jopa, että puhut heille
ja teet kaikenlaisia ihmeitä –
niin voisitko edes kerran sanoa minullekin jotain.
Sano vaikka joku aamu, että:
”Terve, Jeesus tässä, keitetäänkö kahvit?”

Tarkoitan vaan, että
 jos minä olisin Jumala
ja haluaisin, että minuun uskotaan ja minua rakastetaan,
ja hyviä neuvojani kuunnellaan
 niin yllä minä yrittäisin löytää vähän
nykyistä parempia kommunikaatiokeinoja.
Tai ainakin puhuisin kuuluvalla äänellä niin,
että siitä saa selvän,
 eikä joudu koko ajan miettimään, että
olikohan tuo nyt Jumalan ääni vai joku oma ajatus.

Anna Krogerus: katkelma tekstistä Epäilevän Tuomaan rukous
(Nykypäivän psalmeja, 2006)

2. Jumalan kätkeytyneisyys

Tässä luvussa esittelen Jumalan kätkeytyneisyyttä koskevan keskustelun filosofista ja teologista taustaa.

2.1. Kätkeytyneisyyden lyhyt historia

2.1.1. Jumalan tuonpuoleisuus

Ajatus Jumalan teiden tutkimattomuudesta esiintyy useissa uskonnoissa. Jumalan tuonpuoleisuus – transsendenssi – edellyttää Luojan ja luotujen edes jonkinlaista erilaisuutta ja johtaa ajatukseen kognitiivisesta kuilusta Jumalan ja ihmisen välillä. Näkemys Jumalan tavoittamattomuudesta ei ole kuitenkaan muodostanut uhkaa hänen olemassaololleen. Päinvastoin Jumalan käsittämättömyys on merkittävässä osassa hänen kunniakkuuttaan ja palvontaansa.¹¹ Jesajan kirjassa todetaan:

Minun ajatukseni eivät ole teidän ajatuksianne eivätkä teidän tienne ole minun teitani, sanoo Herra. Sillä niin korkealla kuin taivas kaartuu maan yllä, niin korkealla ovat minun tieni teidän teittenne yläpuolella ja minun ajatukseni teidän ajatustenne yläpuolella. (Jes. 55: 8–9)

Roomalaiskirjeessä (Room. 11:33) Paavali puolestaan ylistää: ”Kuinka ääretön onkaan Jumalan rikkaus, kuinka syvä hänen viisautensa ja tietonsa! Kuinka tutkimattomat ovat hänen tuomionsa ja jäljittämättömät hänen tiensä!” Ajatus Jumalan käsittämättömyydestä ihmismielelle toistuu myös Raamatun psalmeissa: ”Sinä tiedät kaiken. Se on ihmeellistä, siihen ei ymmärrykseni yllä.” (Ps. 139:6) Psalmien kirjassa ilmaistaan silti myös ahdinkoa Jumalan koetun kätkeytymisen johdosta: ”Herra, miksi olet hylännyt minut, miksi kätket minulta kasvosi?” (Ps. 88:15); ”Herra, kuinka kauan? Oletko unohtanut minut iäksi?” (Ps. 13:1).¹² Sami Pihlström (2020) esittää ranskalaishistorioitsija Alain Corbinin terminologiaan viitaten, että uskonnollisesta näkökulmasta Jumalan hiljaisuudella on kaksi puolta: se on yhtäältä majesteettista, toisaalta ”traagista”¹³.

Michael C. Rean (2018) mukaan Jumalan kätkeytyneisyyden käsitteen piiriin kuuluu monia erilaisia ilmiöitä: Jumalan olemassaoloa koskevan todistusaineiston vaillinaisuus, Jumalan lohduttavan läsnäolon puutteellisuus sitä tarvitessamme, Jumalan poissaolon ja hylkäämisen kokemuksen murskaavuus ja niin edelleen. Monet näistä ilmiöistä on vaikea sovittaa yhteen sen juutalaisille ja kristillisille kirjoituksille keskeisen näkemyksen kanssa, että rakastava Jumala välittää syvästi ihmisten elämästä ja hyvinvoinnista. Tuntuisi luonnolliselta

¹¹ Green & Stump 2015, 3.

¹² Green & Stump 2015, 3.

¹³ Corbin 2018, 108–109, Pihlströmin 2020 mukaan.

ajatella, että Jumalan läsnäolo muodostaa ristiriidan hänen kätkeytymisensä kanssa. On kuitenkin syytä huomata, että *kumpikin* ilmiö – siis sekä Jumalan läsnäolo että poissaolo – ovat erottamattomia paitsi israelilaiselle uskolle myös kristilliselle uskolle, ajanlaskumme alun jälkeisen juutalaisuuden ja islamin merkittäviä haaroja unohtamatta. Vanhan testamentin valitukset ja protestit ilmaisevat tällaista kokemusta, kuten myös kristillisen mystiikan läpäisevä jumalallisen ”pimeyden” kieli. Sekä Jumalan rakkaus että Jumalan kätkeytyneisyys ovat paitsi kristillisen teologian myös sen synnyttäneiden kirjoitusten ja traditioiden keskiössä. Israelin rakastava ja uskollinen kumppani on samalla Jumala, joka kätkeytyy; Jumala, joka rakastaa ihmisiä syvästi ja silti usein pysyy häiritsevän ja tuskallisen poissa.¹⁴

Jumalan poissaololla oli siis suuri merkitys muinaisen Israelin hengellisyydessä, eikä sitä ole sen koommin kiistetty siitä seuranneissakaan traditioissa:

Siinä missä psalmi 139 julistaa Jumalan kaikenkattavaa läsnäoloa, moni muu psalmi valittaa ja painii Jumalan poissaolon kimpussa. Ongelma on osin kokemuksellinen: psalmien kirjoittajat kaipaavat yhteyttä Jumalaan ja hänen lohdutustaan. Mutta osittain se on myös evidentialinen: maailma ei ole alkuunkaan sellainen kuin sen olettaisi Jumalan hallitsemana olevan. Kuitenkaan niin Psalmien kirjassa kuin muissakaan sellaisissa Raamatun teksteissä, jotka kamppailevat Jumalan kätkeytymisen kanssa, Jumalan *todellisuutta* ei kyseenalaisteta. Sama koskee muinaisia Lähi-Idän uskonnollisia tekstejä laajemminkin: Jumalan kätkeytyminen on läpitunkeva ja riipaiseva realiteetti mutta ei itsessään haaste jumalien olemassaololle. Sama ajattelu pätee niihin lukuisiin erilaisiin patristisen ajan, keskiajan ja nykyajan teologian haaroihin, jotka painottavat Jumalan kätkeytymisen erilaisia puolia – lähtien jumalallisen pimeyden ajatuksesta, joka ulottuu Filonin ja Gregorios Nyssalaisen kirjoituksista edelleen keskiajan dionysiolaisen mystisen tradition puolestapuhujiin, Ristin Johanneksen käsitykseen ”sielun pimeästä yöstä” ratkaisevana askeleena ihmisen hengellisessä kehityksessä, luterilaisen teologian *Deus absconditus* -käsitteeseen ja niin edelleen.¹⁵

Kaikissa näissä mainituissa teologisissa traditioissa Jumalan kätkeytymisellä on suuri merkitys muodossa tai toisessa. Rea kiinnittää huomiota siihen, että Jumalan kätkeytymisen todesta ottaminen ei kaikesta huolimatta horjuta Jumalan olemassaolon ja rakkauden teologista kiistämättömyyttä näissä perinteissä.¹⁶

2.1.2. Jumalan kätkeytymisen uskonnollinen epäilyttävyys

Ajatus siitä, että Jumalan kätkeytyminen asettaisi Jumalan olemassaolon kyseenalaiseksi, onkin pääasiassa 1900-luvun ilmiö. Jo 1800-luvun lopulla muun muassa Friedrich Nietzsche ja Robert Anderson kylläkin pohtivat Jumalan hiljaisuuden sitkeyttä ja julmuutta ja tästä seuraavaa vaikeutta pitää jumalauksia

¹⁴ Rea 2018, 3–4.

¹⁵ Rea 2018, 4–5; kurssiivi kirjoittajan.

¹⁶ Rea 2018, 5.

yllä. Eksplisiittinen Jumalan olemassaolon haastaminen Jumalan kätkeytymiskokemuksen perusteella oli silti harvinaista ennen 1900-luvun alkua. 1900-luvulla akateeminen ja humanistinen kiinnostus Jumalan kätkeytymisen teemaa kohtaan kasvoi sitä vastoin räjähdysmäisesti – etenkin vuosisadan kolme viimeistä vuosikymmentä merkitsivät tieteellistä runsaudensarvea aiheelle omistetussa huomiossa. Rea mainitsee Jumalan kätkeytymisen teologista merkitystä käsittelevistä kirjoista huomattavimpina seuraavat teokset: Samuel Terrienin *The Elusive Presence* (1978), Samuel Balentine *The Hidden God* (1983), Thomas V. Morrisin *The Hidden God* (1988), G. Tom Milazzon *The Protest and the Silence* (1991) sekä J. L. Schellenbergin ohjelmajulistuksellisen *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993). ”Vuosisadan loppuun mennessä Jumalan kätkeytymisestä oli tullut perusta vaikutusvaltaiselle joukolle argumentteja sen puolesta, että Jumalaa ei ole olemassa – ja kirjo perusvastauksia alkoi muotoutua”, Rea esittää.¹⁷

Myös Lari Launonen (2017) huomauttaa, että Schellenbergin argumentin peruskysymys – miksi rakastava Jumala jättäisi rakastettunsa epätietoisuuteen rakastavan Jumalan olemassaolosta – on esitetty uskonnonfilosofiassa aiemminkin. Näin ovat hänen mukaansa tehneet ainakin Joseph Butler (1692–1752), Friedrich Nietzsche (1844–1900), Bertrand Russell (1872–1970), John Hick (1922–2012) ja Ronald Hepburn (1927–2008). Näistä ulostuloista huolimatta Launosen mukaan ”Schellenbergin argumentti on hiotussa muodossaan uusi ja kiinnostava”.¹⁸

Moni filosofi on nähnyt analogian Schellenbergin muotoileman Jumalan kätkeytyneisyyden ongelman ja pahan ongelman välillä. Sama analogia löytyy vastaavasti Schellenbergin ateistisen argumentin ja pahaa koskevan argumentin väliltä.¹⁹ Nämä kaksi ongelmaa ovatkin nykyuskonnonfilosofian merkittävimmät ja laajimmin keskustellut syyt olla uskomatta Jumalaan. Rean mukaan Schellenbergin ongelma kuitenkin rakentuu kiistanalaisten teologisten oletusten varaan Jumalan luonnosta ja ominaisuuksista. Ennen kuin ongelman avulla voisi ratkaista niin merkittävän asian kuin Jumalan olemassaolon, tulisi ensin arvioida huolellisesti sen taustalla piilevän jumalakäsityksen kestävyyttä Raamatun ja systemaattisen teologian valossa. Näihin vedoten Rea puolustaa teologista

¹⁷ Rea 2018, 5–6.

¹⁸ Launonen 2017, 428.

¹⁹ Green & Stump 2015, 1–2.

lähtökohtaa, jossa Jumalan kätkeytymiseen ei suhtauduta poikkeamana vaan jumalallisen elämän luonnollisena toteutumisena suhteessa ihmisiin ja muuhun luomakuntaan. Hänen mukaansa Jumalan ominaisuuksia – erityisesti Jumalan rakkautta ja sen ilmenemistä ihmisiä kohtaan – on mahdollista ymmärtää tavalla, joka antaa sijaa Jumalan kätkeytymiselle monissa muodoissaan. Tällöin Jumalan kätkeytyneisyys on ”luonnollinen seuraus siitä, *kuka ja mikä Jumala on*, eikä siitä, *mitä Jumala tekee palvellakseen ihmisten tarpeita ja toiveita*”, Rea esittää. Vuoden 2017 Gifford-luentoihinsa²⁰ perustuvassa teoksessaan *The Hiddenness of God* (2018) hän muotoilee tällaisen ”yleispätevästi kristillisen” vastauksen Jumalan kätkeytymisen nostattamiin teologisiin haasteisiin.²¹ Palaan tähän teoriaan tarkemmin luvussa 2.5.

Schellenberg itsekin huomauttaa, että hänen kätkeytyneisyysargumenttinsa käsittelee ainoastaan pientä osaa laajemmasta ilmiöstä, nimittäin Jumalan *olemassaolon* kätkeytymistä ihmisiltä. Hän huomauttaa, että sananmukaisesti ”Jumalan kätkeytyneisyys” on ongelma ainoastaan ihmisille, jotka uskovat Jumalaan. Täten hänen samannimisen argumenttinsa nimi on hiukan harhaanjohtava, se kun ei aivan suoraan viittaa edustamansa ongelman ytimeen. Hänen ensimmäisen kirjansa *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993) nimi tekee hänen mielestään argumentille oikeutta: se havainnollistaa, miten ihmisjärki *koettelee* käsitystä, jonka mukaan Jumala voisi olla kätkeytynyt tavalla, joka mahdollistaa vilpittömän epäuskon olemassaolon. Täten Jumalan kätkeytyneisyys-ilmaisu, Schellenbergin itsensä kaltaisen ateistin taholta, on hänen mukaansa ymmärrettävä *ei-kirjaimellisena*: se puhuu oletetuista tosiasioista (kuten vilpittömän epäusko), jotka kätkisivät Jumalan, jos Jumala olisi olemassa. Mieluiten Schellenberg kutsuukin argumenttiaan kätkeytyneisyysargumentiksi ilman Jumala-sanaa (vrt. *the hiddenness argument* vs. *the argument from hiddenness*).²² Schellenberg kirjoittaa:

[O]n monenlaisia tapoja, joilla tosiasiat Jumalasta voivat olla meiltä kätkeytyneitä, vaikka Jumalan *olemassaolo* – jota [Schellenbergin] argumentti yksinomaan koskee – ei olisikaan kätkeytynyt. Joten suhtaudummepa sitten käsitteeseen kirjaimellisesti tai ei-kirjaimellisesti, ”kätkeytyneisyys” kätkeytyneisyysargumentin yhteydessä viittaa aina vain pieneen osaan siitä, mitä teologit ja muut ovat tarkoittaneet sen avulla ilmaista. – ”Jumalan kätkeytyneisyys” ei-kirjaimellisessa merkityksessään

²⁰ Gifford-luennot ovat skotlantilaisissa yliopistoissa toimiva instituutio, jonka Adam Lord Gifford perusti testamentillaan luonnollisen teologian tutkimuksen tukemiseksi. Vuodesta 1888 pidetyillä luennoilla on merkittävää akateemista arvovaltaa, ja Gifford-luennoitsijat ovat tuottaneet lukuisia filosofian ja teologian klassikkoteoksia. Lisätietoja mm. Gifford-luentojen viralliselta kotisivulta <https://www.giffordlectures.org>.

²¹ Rea 2015, 225; 2018, 6–7.

²² Schellenberg 2015a, 14–17.

merkitsee tälle argumentille vain sitä, että maailmassa on sellaisia ilmiöitä [kuin vilpittön epäusko].²³

Jumalan kätkeytyneisyys on kieltämättä teistisesti ja mystisesti latautunut, joskin havainnollinen käsite. Kuten Schellenberg edellä selittää, hänen kätkeytyneisyysargumenttinsa kohdalla on kuitenkin hyvä muistaa, että tämä argumentti ei nimestään huolimatta usko (kätkeytyvän) Jumalan olemassaoloon. Päinvastoin Schellenbergin ”Jumalan kätkeytyneisyydestä” nouseva argumentti pyrkii osoittamaan vilpittömiltä etsijöiltä kätkeytyvän teistisen Jumalan olkiukoksi²⁴. Sellaisena se liittyy laajempaan ateististen argumenttien perheeseen, jonka missiona on teismien osoittaminen epäuskottavaksi.

2.1.3. Antiteistiset argumentit Jumalan olemassaoloa vastaan

Ateistiset tai *antiteistiset argumentit* ovat strategioita ateismin osoittamiseksi teismä perustellumaksi kannaksi. Niitä on muotoiltu useista lähtökohdista. Olli-Pekka Vainion ja Aku Visalan (2011) mukaan antiteistiset argumentit ovat jaoteltavissa viiteen pääluokkaan: *kärsimyksen todellisuutta* hyödyntävät argumentit; *Jumalan kätkeytyneisyyteen* vetoavat argumentit; *mahdottomuusargumentit*, jotka pyrkivät osoittamaan teistisen jumalakäsityksen sisäisesti ristiriitaiseksi; *tarpeettomuusargumentit*, jotka pyrkivät osoittamaan Jumalan olemassaolon tarpeettomaksi; ja *uskomusjärjestelmien monimuotoisuuteen* vetoavat argumentit. Antiteistiset argumentit esittävät teismille *kumoajia* pyrkimyksenään siten heikentää teistin oikeutusta jumalaukseen. Nämä kumoajat kohdistuvat teismien ydinkäsityksiin osoittamalla ne ristiriitaisiksi, argumentatiivisesti kestäättömiksi tai peräti tarpeettomiksi. Näitä argumentteja voidaan pitää itsenäisesti vakuuttavina, tai ne voivat myös muodostaa yhdessä kumulatiivisen argumentin, jonka ajatellaan kokonaisuudessaan tuottavan ateismille teismä enemmän rationaalista uskottavuutta.²⁵

Tämän tutkielman kannalta keskeisimmän antiteististen argumenttien ryhmän muodostavat luonnollisesti Jumalan kätkeytyneisyyteen vetoavat argumentit. Niiden suhde ja analogisuus erityisesti kärsimyksen todellisuuteen vetoaviin argumentteihin (ja ongelmiin) on kuitenkin lähemmän tarkastelun arvoinen. Klassista pahan ongelmaa on pidetty kaikkein voimakkaimpana

²³ Schellenberg 2015a, 17.

²⁴ Olkiukolla tarkoitetaan argumentaatiovirhettä, jossa vastapuolen argumenttia vastustetaan siitä muodostetulla heikommalla versiolla.

²⁵ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 161.

antiteistisenä argumenttina²⁶. Sikäli kuin Schellenbergin argumentin ydinväite vilpittömän epäuskon olemassaolosta tunnustetaan ja tämä ilmiö katsotaan ongelmalliseksi suhteessa väitteeseen kaikkivaltiaan, kaikkietävän ja täydellisen hyvän Jumalan olemassaolosta, kätkeytyneisyysargumenttiin on esitettävissä samoja vasta-argumentteja kuin pahan ongelmasta nouseviin argumentteihinkin. Siksipä luon seuraavassa ytimekkään katsauksen pahan ongelmasta nouseviin ateistisiin argumentteihin, niiden tavallisimpiin vasta-argumentteihin ja Jumalan kätkeytyneisyydestä nousevien ongelmien ja argumenttien asemaan tässä kokonaisuudessa.

2.2. Kätkeytyneisyys ja pahan ongelma

On jossain tuolla kai Jumala.
Jos on, se on niin kaukana,
ja se tuntuu muuttavan vain kauemmaksi.
Se ei kuule lasten huutoja
eikä tuskaa missään lopeta –
jää vain kylmä, murskaantunut halleluja.
Halleluja, halleluja, halleluja, halleluja.

- Hector (suomenkielinen versio Leonard Cohenin kappaleesta ”Hallelujah”)²⁷

2.2.1. Pahan ongelmasta nousevat argumentit

Ihmiselämä on haavoittuvaa, epävarmaa ja rajallista. Pahan ongelma koskettaa jokaista teististä ateistiin; kaikki ovat osallisia kärsimyksestä ja kuolevaisuudesta. Elämän *kontingenssilla* tarkoitetaan sen kaikkea arvaamattomuutta, satunnaisuutta ja hallitsemattomuutta vastoinikäymisten, kärsimyksen ja kuoleman edessä.²⁸ Pahan ja siitä aiheutuvan kärsimyksen ongelmaa voidaan tarkastella esimerkiksi jaottelemalla se *moraaliseen* pahaan ja *luonnolliseen* tai *materiaaliseen* pahaan. Moraalinen paha on ihmisen intentionaalisesti aiheuttamaa toista vahingoittavaa toimintaa; sellaista ihmisen tahdon vaikuttamaa toimintaa, josta koituu pahaa toisille oman edun kustannuksella. Tästä arkkiesimerkkinä toimii holokausti. Luonnollinen tai materiaallinen paha on puolestaan sellaista ei-intentionaalista pahuutta, jossa ihminen ei ole aktiivisena toimijana, kuten tuhoisat luonnonilmiöt ja ennakoimattomat onnettomuudet. Pahan ongelmaa on mahdollista tarkastella ei-uskonnollisena, sekulaarina kysymyksenä, etiikan ja yhteiskuntafilosofian näkökulmista. Uskonnollisesti niin moraalisen kuin luonnollisenkin pahuuden ja kärsimyksen todellisuus herättää kuitenkin kysymyksen Jumalan osallisuudesta:

²⁶ Vainio & Visala 2011, 171.

²⁷ Halleluja. Säv. Leonard Cohen, suom. san. Heikki Veikko Harma. Albumissa *Kultaiset lehdet* (levy-yhtiö EMI) 1995.

²⁸ Pihlström 2018.

miksi Jumala sallii pahan tapahtumisen? Tarkoittaako pahan olemassaolo, että Jumala ei olekaan olemassa, tai hyvä, tai kykeneväinen tai halukas estämään pahuutta?²⁹

Kärsimyksen todellisuudesta muodostettu antiteistinen argumentti tekee juuri tällaisen johtopäätöksen. Perusmuodossaan tuo argumentti toimii tällä tavoin:

1. Jos Jumala on olemassa, hän on kaikkietävä, kaikkivaltias ja täydellisen hyvä. (Kaikille olioille x pätee: jos x on Jumala, niin x on kaikkietävä, kaikkivaltias ja täydellisen hyvä.) – premissi (määritelmä)
2. Jumala estää kaiken pahan (tarpeettoman kärsimyksen). – seuraa (1):stä (täsmennys)
3. Maailmassa on pahaa (tarpeetonta kärsimystä). – empiirinen premissi
4. Siis: ei ole olemassa Jumalaa. – seuraa lauseista 1, 2, 3³⁰

Pahan ongelmasta nousevassa argumentissa on syytä kiinnittää huomiota käsittelyssä olevan pahan laatuun; nimittäin on olemassa myös ”hyödyllistä” ja ”välttämätöntä” pahaa tai kärsimystä. Tällaisena pahan laajina voidaan pitää sellaista pahaa, joka on tarpeen jonkin suuremman hyvän toteutumiseksi: esimerkiksi lääketieteellisen toimenpiteen aiheuttamaa kärsimystä. Tyypillisesti pahan ongelman premissinä on kuitenkin nimenomaan *tarkoitukseton* – tarpeeton, hyödytön ja turha – paha ja kärsimys. Tämä täsmennys johtaa helposti jatkokysymykseen, eikö (Jumalan näkökulmasta) mikä tahansa paha tai kärsimys voi palvella jotain tarkoitusta (Jumalan suuressa suunnitelmassa).³¹ Sami Pihlströmin (2018) mukaan tämä vastaus on itsessään ongelmallinen, sillä se ”trivialisoi pahan ongelman ja lopettaa keskustelun”. Erinäiset brutaalit kärsimyksen esimerkit kieltämättä tekevätkin edellä mainitusta kysymyksestä inhimillisesti loukkaavan. ”Pahan väittäminen ’hyväksi’ tai hyvän kannalta välttämättömäksi on osa ongelmaa, ei mikään ratkaisu”, Pihlström esittää.³² Argumentin kannalta edellä mainittu kysymys kuitenkin muodostuu todelliseksi ongelmaksi, sillä jotta pahan voisi todella todistaa tarpeettomaksi, tarvittaisiin tietoa kaikista asiaan vaikuttavista tulevistakin olosuhteista. Tämä ihmisen tiedon rajallisuus tekee niin sanotusta *loogisesta argumentista* – eli pyrkimyksestä todistaa Jumalan käsite *mahdottomaksi* kärsimyksen todellisuuden perusteella – liian kunnianhimoisen.³³

²⁹ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 162–163.

³⁰ Pihlström 2018.

³¹ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 164.

³² Pihlström 2018.

³³ Vainio & Visala 2011, 163–165.

Pahan ja kärsimyksen todellisuudesta on mahdollista muodostaa myös *evidentiaallinen argumentti* teismiä vastaan. Siinä missä looginen argumentti pyrkii osoittamaan sen loogisen mahdottomuuden, että Jumala sallisi tarpeettoman pahan olemassaolon, evidentiaallinen argumentti tähtää alemmas; se pyrkii osoittamaan Jumalan olemassaolon *epätodennäköiseksi* pahan ja kärsimyksen olemassaolon perusteella. Nykyisessä angloamerikkalaisessa analyyttisessä uskonnonfilosofiassa korostuu nimenomaan evidentiaalisen argumentin ympärillä käytävä keskustelu. Loogisen argumentin pyrkimys kumota teismi on laajalti todettu liian kunnianhimoiseksi. Tämä edellyttäisi premississä oletetun tarpeettoman pahan osoittamisen todellakin tarpeettomaksi. Evidentiaallinen argumentti tyytyy teismin haastamiseen: se jättää teistille ”todistuksen taakan”, tehtävän löytää Jumalalle peruste pahan sallimiseksi.³⁴

On huomionarvoista, että onnistuessaan argumentti todistaa ainoastaan teistisen – täydellisen hyvän, kaikkitietävän ja kaikkivaltiaan – Jumalan olemassaolon mahdottomuuden; se ei siis sulje pois muunlaisia jumalakäsityksiä³⁵. Yksi mahdollisuus vastata argumenttiin onkin siis spekuloida sen teistisiä esioletuksia: mitä jos Jumala ei olekaan kaikkivaltias tai kaikkitietävä? Jumalan ominaisuuksista on kiistelty esimerkiksi prosessiteologian ja -filosofian sekä pragmatismien parissa. Pragmatismia edustava William James (1842–1910) on pohtinut Jumalan äärellisyyden ja ei-täydellisyyden mahdollisuutta ja esittänyt Jumalan olevan osallinen kärsimyksestä ja maailman kehitysprosessista. Entä voisiko Jumala olla paha – tai jotain muuta kuin täydellisen hyvä? Tuleeko kaikki, paha mukaan lukien, Jumalalta, kuten esimerkiksi Jobin kirja antaa ymmärtää?³⁶

Jumalan kätkeytyneisyyden ongelman tavoin pahan ongelmaa voidaan tarkastella niin *intellektuaalisena* (teoreettisena) kuin *eksistentiaalisena* (käytännöllisenä) kysymyksenä. Filosofisena kysymyksenä pahan ongelmassa on kyse lähinnä Jumalan käsitteen koherenssista, eikä tällainen pohdinta edellytä omakohtaista kokemusta; kärsivälle ihmiselle kyse taas on nimenomaan henkilökohtaisesta kokemuksesta, johon filosofiset tai teologiset spekulatiot eivät välttämättä tarjoa helpotusta. On siis eri asia pohtia kärsimystä älyllisesti kuin kokea se omista nahoissaan, vaikka käytännössä nämä tasot voivat nähdäkseni

³⁴ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 163–164.

³⁵ Vainio & Visala 2011, 163.

³⁶ Pihlström 2018.

sekoittuakin. Vainion ja Visalan mielestä filosofisen kysymyksen pohtiminen etukäteen voi tarjota tukea pahan ja kärsimyksen kohtaamisessa.³⁷ Tähän voisi lisätä, että filosofinen tai teologinen pohdinta ei ole ajankohtaista pelkästään etukäteen vaan myös kärsimyksen tapahtuessa – joskin useimmiten kai vasta kriisivaiheen hellitettyä. Pihlström on puolustanut laajasti *antiteodikea-ajattelua*, jonka mukaan kärsimyksen tai pahuuden oikeuttaminen on ”eettisesti sietämätöntä eikä tee oikeutta pahuuden uhreille”³⁸. Hän huomauttaa, että filosofiassa pahuuden käsitettä ja pahuudesta ja kärsimyksestä puhumista tulee arvioida osana moraalista kielenkäyttöämme. Huomioimisen (*recognition*) ja tunnustamisen (*acknowledgment*) käsitteet ovat tässä yhteydessä keskeisiä. Pihlströmin mielestä pahuuden ja kärsimyksen ongelman kaikkein tärkein käsite-erottelu tapahtuu *teodikean* ja *antiteodikean* välillä.³⁹

Uskonnollisesti tarkasteltuna pahan ongelmasta voidaan päätyä kolmeen erilaisen johtopäätökseen: Ensinnäkin pahan ongelman voidaan nähdä todistavan, että Jumalaa ei ole olemassa tai että hänen olemassaolonsa ei ole perusteltua uskoa. Toinen vaihtoehto on hylätä ajatus Jumalalle tavallisesti attribuoiduista ominaisuuksista, koska niiden yhdistelmä on ristiriitainen. Kolmas vaihtoehto on olettaa, että Jumalalla on jokin, mahdollisesti salattu, peruste sallia pahan ja kärsimyksen olemassaolo. Tämä kolmas vaihtoehto osoittaa *teodikeoihin*.⁴⁰

2.2.2. Teodikeat ja puolustukset

Teodikea merkitsee yritystä ratkaista *pahan ongelma* eli teologian ja uskonnonfilosofian kontekstissa kysymys siitä, miten maailmassa voi olla (tarpeetonta) pahaa tai kärsimystä, jos kerran kaikkivaltias, kaikkietävä ja täydellisen hyvä Jumala on olemassa. Teodikea ilmaisee siis Jumalan oikeutuksen pahan sallimiselle. Sananmukaisesti käsite ”teodikea” tarkoittaa ”Jumalan osoittamista syyttömäksi” (vrt. kr. *theos*=Jumala + *dikaio*=vanhurskas, syytön)⁴¹. Teodikea-argumenttien pyrkimyksenä on kumota pahan ongelma (ateistisena argumenttina) osoittamalla, että Jumalalla on jokin hyvä peruste sallia pahan ja kärsimyksen olemassaolo maailmassa. Tällainen peruste voi olla esimerkiksi ajatus välttämättömästä pahasta jonkin suuremman hyvän hintana, jolloin paha tai kärsimys palvelee sittenkin kokonaisuutta. Teodikea-argumenteilla on suuri työ

³⁷ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 162–163.

³⁸ Pihlström 2018.

³⁹ Pihlström 2018.

⁴⁰ Pihlström 2018.

⁴¹ Vainio & Visala 2011, 167.

sen todistamisessa, että juuri näin olisi: miten jonkin mahdollisen perusteen voi tunnistaa juuri Jumalan perusteeksi sallia paha?⁴²

Yhdenlaista vasta-argumenttia kutsutaan *skeptiseksi teismiksi* – sen mukaan ihmisen tiedollinen asema on liian rajallinen, jotta hän kykenisi arvioimaan kaikkia asiaan vaikuttavia asiantiloja ja siten tietämään Jumalan aktuaalista syytä sallia paha. Skeptiseen teismiin vetoaminen tekee argumentin ratkaisemisen yleensä mahdottomaksi. Tällöin teisti voi vedota *teodikean* sijasta *puolustukseen* (*defence*); siinä missä teodikeat ilmaisevat Jumalan (väitetysti) tosiasiallisen oikeutuksen pahan sallimiseksi, ”pelkät puolustukset” (*”mere defences”*) tyytyvät esittämään, että Jumalalla on jokin *mahdollinen* syy sallia paha ja kärsimys. Tällöin olisi mahdollista, että teistinen Jumala on olemassa ja silti sallii pahan, ja todistuksen taakka kääntyy takaisin ateismille. *Teodismin* mukaan teismin tulisi onnistua teodikean tuottamisessa. Mitään yleispätevää kristillistä teodikeaa ei kuitenkaan ole olemassa, ja moni teisti varmasti kokee kärsimyksen tosiasiallisuuden ja Jumalan hyvyyden tuottaman ristiriidan ja epä tietoisuuden siitä niin teologisesti kuin henkilökohtaisestikin. Vaikkei teodikea siis olisikaan ainakaan joka teistin löydettävissä, teistisestä näkökulmasta vastauksen tähän dilemmaan on oltava *olemassa* potentiaalisesta löytämättömyydestään huolimatta. Teodikea voi esiintyä myös sekulaarissa muodossa: tällöin Jumalan käsite korvautuu jollain muulla oletetulla maailmanhengellä tai historiaa ja ihmiselämää ohjaavalla suurella voimalla, jonka ”tarkoitus pyhittää keinot” eli ”oikeuttaa sivutuotteena syntyvän kärsimyksen”^{43, 44}

Perinteisiä teodikeoita edustavat *vapaan tahdon teodikea* (*free will theodicy*), *luonnonlakiteodikea* (*natural law theodicy*) ja *sielunmuokkausteodikea* (*soul-making theodicy*). Nämä erilaiset ratkaisut Jumalan sallia maailman kärsimys ovat jossain määrin päällekkäisiä. Samat teodikeat voidaan periaatteessa esittää maltillisempina ”pelkän puolustuksen” versioina. Teodikeat muotoilevat siis jonkin syyn Jumalan voida perustellusti sallia paha ja kärsimys. Antiteististen argumenttien tavoin nekin voivat yhdessä muodostaa kumulatiivisen vasta-argumentin puolestaan ateismia vastaan.⁴⁵

Vapaan tahdon teodikean mukaan maailmassa voi vallita pakottamatonta rakkautta ja todellisia valintoja ainoastaan vapaan tahdon turvin – ja vapaaseen

⁴² Pihlström 2018.

⁴³ Pihlström 2018.

⁴⁴ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 165.

⁴⁵ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 167–168.

tahtoon sisältyy potentiaali sekä hyvään että pahaan. Tämän ajattelun mukaan mahdollisuus tehdä pahaa ja aiheuttaa kärsimystä on välttämätön hinta, joka maksetaan vapaiden ja rationaalisten olentojen kyvystä moraaliseen hyvään. Augustinuksen (augustinolainen) teodikea vetoaa tähän: sen mukaan syntiinlankeemus on vääristyneenä tahtona pahan alkusyy. Jäljelle jää silti kysymys luonnollisesta pahasta: onko luonnonlakienkin armoilla eläminen syntiinlankeemuksen seurausta? Sitä paitsi miksi vapaa tahto ei voisi vallita samaan aikaan kuin maailmassa olisi ainakin nykyistä selvästi vähemmän pahaa ja kärsimystä? Eikö Jumala olisi voinut luoda sellaista maailmaa, jossa vapaus koskee hyviä tekoja? Entä onko vapaa tahto niin arvokasta, että siitä pitää maksaa jopa esimerkiksi holokaustin veroinen hinta? Tällaiset kysymykset jäävät usein spekulatiivisiksi, sillä on mahdotonta tietää, voisiko olla olemassa nykyistä parempi maailma samaan aikaan kuin ihmisillä olisi vapaa tahto. Vapaan tahdon teodikea onnistuu vastaamaan lähinnä moraalisen pahan haasteeseen, siinä missä muut kaksi teodikeaa pyrkivät vastaamaan luonnollisen pahan ongelmaan.⁴⁶

Luonnonlakiteodikeassa ajatellaan, että Jumala on luonut luonnonlait, jotka mahdollistaessaan monia hyviä asioita mahdollistavat vääjäämättä myös kärsimyksen. Kärsimystä aiheuttavien asioiden olemassaolo mahdollistaa hyvän tavoittelun. Esimerkiksi *tuli* toimii tästä esimerkkinä: se on yhtäältä välttämätön selviytymiskeino elämässä ja toisaalta potentiaalinen tuhon lähde. Maailmankaikkeuden toiminnasta ja hienosäädöstä tiedetään, että luonnonlakien täytyy olla juuri tällaiset, jotta elämä ja järjestys olisivat mahdollisia maailmassa. Tämäkin teodikea nostattaa silti vastakysymyksen: mistä voimme tietää, etteikö Jumala olisi voinut luoda sellaista maailmaa, jossa olisi samat luonnonlait mutta siltä vähemmän (luonnollista) pahaa kuin aktuaalisessa maailmassamme. Tähänkään kysymykseen meillä ei ole keinoja vastata.⁴⁷

Sielunmuokkausteodikean mukaan pahalla on välinearvoa hyvien asioiden mahdollistumiseksi. Paha ja kärsimys opettavat, kasvattavat ja jalostavat; ja synnyttävät potentiaalisesti hyvää esimerkiksi solidaarisuuden kautta. Tämän ajattelun mukaan hyvän tunteminen, oppiminen ja tavoitteleva edellyttää pahuuden ja kärsimyksen tuntemista. Tätä kantaa ovat edustaneet muun muassa Irenaeus (130–202) ja moderneista teististä filosofeista John Hick ja Richard Swinburne. Sielunmuokkausteodikeaa voidaan kuitenkin kritisoida

⁴⁶ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 168–169.

⁴⁷ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 169–170.

kyseenalaistamalla kärsimyksen ”jalostavan” vaikutuksen. Vaikka näin joskus tapahtuisikin, usein käy juuri päinvastoin ja kärsimys ainoastaan syventää kärsimystä.⁴⁸ C. S. Lewisin mukaan kärsimys tekee toisesta timantin ja toisesta tuhkaa⁴⁹. Pihlströmin (2018) mukaan erityisesti holokaustikirjallisuudessa on väitetty, että kyseinen kärsimys ”jalosti vain hyvin harvoja”. Myös eläinten kärsimykseen voi vedota kysymällä, tapahtuuko heilläkin sielun jalostumista.⁵⁰

Teodikeakeskustelu lukeutuu *evidentialistisen* uskonnonfilosofian piiriin liittyen siten nykyuskonnonfilosofian keskusteluihin muun muassa jumalatodistuksista ja uskon ja järjen suhteesta. *Fideistisestä* näkökulmasta teodikea-argumentaatio ei välttämättä ole relevanttia, ainakaan argumentaationa teismien puolesta tai vastaan. Fideismin mukaan nimittäin uskonnossa ei ole kyse tosiasioista vaan merkityksistä, mistä syystä uskonnollisia käsityksiä ei pitäisi arvioida rationaalisesti. Pahan ongelmaan (ja uskonnonfilosofiaan yleensäkin) on olemassa myös *antievidentialistisia* lähestymistapoja, kuten wittgensteinilainen uskonnonfilosofia, pragmatismi (osittain), eksistentiaalisismi ja eräät mannermaisen (postmodernin) uskonnonfilosofian muodot.⁵¹

Jo mainitun antiteodikea-ajattelun mukaan niin uskonnollisten kuin sekulaarienkin teodikeoiden ongelma on niiden pyrkimys eri tavoin oikeuttaa, rationalisoida tai selittää pois maailmassa oleva paha ja kärsimys. Antiteodikea-ajattelussa – joka voi sekin olla niin teologista kuin sekulaaria – tämä pyrkimys on itsessään moraaliton ja jotain, mikä *lisää* pahuutta ja kärsimystä niihin liittyvien ongelmien ratkaisemisen sijasta. Antiteodikea-ajattelun mukaan pahuuden ja kärsimyksen tuottaman eksistentiaalisen haasteen tunnustamisen tulisi irrottaa meidät teodikeoista, joiden pyrkimys on tehdä maailma tai Jumala käsitettäväksi. Pahuus ja tarkoitukseton kärsimys nimittäin haastavat tämän käsitettävyyden, jolloin kärsimyksen uhreja voi kunnioittaa vain käsittämättömyyden hyväksymisen kautta. Antiteodikea ei siis merkitse teismien hylkäämistä pahan ongelma -argumentin perusteella vaan koko keskustelusta (ja sitä ympäröivästä evidentialismista) irtisanoutumista.⁵² Siinä missä antiteodikea-ajattelu näkee tässä läpäisemättömän moraalisen näkökulman, itse olen puolestani taipuvainen ajattelemaan, että teodisismi (teodikean olemassaoloon vaikkakin kenties

⁴⁸ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 170.

⁴⁹ Vainio & Visala 2011, 170.

⁵⁰ Pihlström 2018; Vainio & Visala 2011, 170.

⁵¹ Pihlström 2018.

⁵² Pihlström 2018.

tavoittamattomuuteen) on mahdollista turvautua menettämättä moraalista positiotaan: solidaarisuutta kärsimyksen uhreja kohtaan ja toimimista kärsimyksen poistamiseksi maailmassa.

2.2.3. Jobin kirja

Tavoitatko sinä Jumalan syvyydet? Ymmärrätkö ääriään myöten Kaikkivaltiaan suuruuden? (Job 11:7)

Sari Kivistön (2020) mukaan Raamatun Vanhasta testamentista löytyvä Jobin kirja on ”kärsimystarinoiden kirjallinen klassikko”⁵³. Pihlström (2020) esittää Jobin kirjan olevan lisäksi ”lähtökohta kaikelle myöhemmälle pahuuden ja kärsimyksen ongelman tarkastelulle niin uskonnonfilosofiassa kuin laajemminkin”⁵⁴. Luokaamme siis lyhyt katsaus Jobin kirjaan ja siihen, millä tavalla tämä teos suhtautuu myös Jumalan kätkeytyneisyyteen.

Jobin kirja on arviolta 400-luvulta eKr. peräisin olevaa viisaukirjallisuutta, joskin Jobin hahmo on tuttu jo vanhemmista Lähi-idän kansantarinoista. Jobin kirja kuvaa viattoman ihmisen kärsimystä, joka tuntuu niin ansaitsemattomalta kuin käsittämättömältäkin. Kirjassa vallitsee moraalinen mielivaltaisuus, jossa vaikeuksille ei anneta selitystä eikä niissä nähdä tarkoitusta. Jobin tarina kiistää Jumalan oikeudenmukaisuuden, ajatuksen siitä, että hyvä ja paha saisivat niille kuuluvan palkan. Kirjan keskiössä on siis kärsimyksen suhde Jumalan oikeudenmukaisuuteen ja hyvyyteen – teodikean kysymys.⁵⁵ Kivistö esittelee Jobin kirjan perusrakenteen seuraavien aiheiden avulla: viattoman ihmisen kärsimys; kysymys Jumalan oikeudenmukaisuudesta ja hyvyydestä (teodikea) ja moraalinen järjestys; kapina Jobin kokiessa vääryyttä ja vaatiessa Jumalalta selitystä kärsimyksilleen; Jobin ystävien arvostelu Jobin epätoivoa ja epäuskoa kohtaan; Jumalan voimansa osoittaminen; ja lopulta onnellinen lopetus⁵⁶.

Jobin ystävät – tai ”ystävät”, kuten Pihlström kirjoittaa – pyrkivät rationalisoimaan Jobin tilannetta ja vetoavat teodikeoihin, uskomuksiin siitä, että Jumalalla täytyy olla jokin syy sallia Jobin vastoinkäymiset, sillä Jumala ei voi olla epäoikeudenmukainen. Job itse vastustaa näitä selityksiä ja kiistää ajatuksen, jonka mukaan hänen kärsimyksensä olisi rangaistusta menneisyyden vääristä

⁵³ Kivistö 2020, 8.

⁵⁴ Pihlström 2020.

⁵⁵ Kivistö 2020, 8, 15.

⁵⁶ Kivistö 2020, 17.

teoista. Jobin kirja onkin ”pahan ongelman ja ansaitsemattoman kärsimyksen tärkein pohjateksti”.⁵⁷

Jobin määräävin ominaisuus on omasta mielestäni jumalanpelko. Kapinoidessaankaan hän ei kyseenalaista Jumalan olemassaoloa ja vaikutusvaltaa; hänen hyvyytensä ja oikeudenmukaisuutensa kylläkin. Onnettomuuteensa Job suhtautuu aluksi alistuen ja nöyryydellä; sitten epätoivo murtautuu hänessä esiin. Tuska synnyttää hänessä katkeruutta, ja hän vastuuttaa Jumalaa tapahtuneesta, vaatien oikeutta, viattomuudestaan vakuuttuneena. Kärsimyksen epäoikeudenmukaisuus on hänelle sietämätöntä, samoin ystävien koettu kovuus ja myötätunnon puute. Hän rypee tuskallisessa alennustilassaan ja kertailee muun muassa sosiaalieettisiä ansioitaan ja vilpittömyyttään, kokien Jumalan rangaistuksen aiheettomana ja kohtuuttomana. Ystävien kaikki selitykset tapahtuneelle (teodikeat) ovat hänelle sietämättömiä. Jumalan lopulta vastatessa Jobille mies ymmärtää Jumalan käsittämättömyyden, katuu Jumalaa arvostelevia puheitaan ja ”panee käden suullensa”.

Jobin ystävien ensireaktio Jobin tilanteeseen on järkytys; tämän jälkeen heissä herää (Jobin tavoin) tarve selittää, mistä on kysymys. He peräävät syytä Jobin tuskiin, vakuuttuneina Jobin osasta ja arvasta omaan kohtaloonsa sekä toisaalta oikeamielisen oikeudesta vedota Jumalaan. Kaikkien miesten puheet korostavat Jumalan järkkymätöntä oikeudenmukaisuutta, anakronistisesti ajatellen jopa sikäli epä kristillisellä tavalla, että armon näkökulma tuntuu jäävän puutteelliseksi: hyvän ja pahan oletetaan yksiselitteisesti saavan niille kuuluvat palkat. Kautta linjan jumalaapelkäävän osaa verrataan kirjassa jumalattoman kohtaloon: omia ansioita verrataan jumalattomien moraalittomaan elämään ja potentiaaliseen maalliseen menestykseen, joka kuitenkin paljastuu kestävämmäksi Jumalan edessä.

Jumalan suhtautuminen kärsimykseen tuntuu näissä teksteissä mielivaltaisuudessaan inhimillistetyltä: Ensinnäkin kehyskertomuksen lähtökohta on teologisesti piinallinen – siinä Jumala on nimittäin ikään kuin Saatanan manipuloitavissa koettelemaan Jobia. Lopulta Jumala palkitsee Jobin kestävyystään ja armahtaa tämän suuriluuloisuudestaan Jumalan edessä, mutta tätä edeltävät pitkälliset moitteet, joissa Jumala osoittaa Jobille paikkansa ja teroittaa tälle oman voimansa luonnonvoimien ja kaiken valtiaana.

⁵⁷ Kivistö 2020, 19.

Kätkeytykö Jumala siis Jobilta? Siinä mielessä ei, että Jumala kyllä lopulta vastaa Jobille – kyseinen Jumalan Jobille kohdistama yksinpuhelu on vieläpä pisin yksittäinen Jumalan puheenvuoro koko Raamatussa. Jumalan vastaus Jobille on kuitenkin toisenlainen kuin tämä odottaisi. Jumala ei vastaa Jobin kysymyksiin: hän ei selitä tai oikeuta Jobin kärsimystä millään tavoin. Onko tällainenkin yhdenlaista Jumalan hiljaisuutta?

Pihlström kutsuu tällaista Jumalan vaikenemista inhimillisen kärsimyksen edessä ”välinpitämättömäksi hiljaisuudeksi”. Pihlström huomauttaa, että vaikka Job kapinoikin Jumala vastaan ja vaatii tätä tilille osakseen koituneesta epäoikeudenmukaisuudesta, Jumalan vaikeneminen ei silti tarkoita Jobille Jumalan olemassaolon kieltämistä (esimerkiksi ateistisella pahan ongelma - argumentilla). Lopulta Jumalan vastattua Jobille – lähinnä vetoamalla oman luomistyönsä mahtavuuteen – Job vaikenee itse. ”Jobille Jumalan hiljaisuus (samoin kuin lopulta hänen oma hiljaisuutensa) on uskonnollista”, Pihlström esittää.⁵⁸ Vainio ja Visala pitävät kiinnostavana, ettei Jobin kirja tarjoa mitään selitystä kärsimyksen syistä ja etteivät tällaiset syyt tunnu lopulta kiinnostavan Jobia itseäänkään⁵⁹. He jatkavat:

Vaikka teodikeoilla ja puolustuksilla on pitkä perinne teististen uskontojen piirissä, Jobin kirjan esimerkki osoittaa, että kärsimyksen ongelman käsittely ei rajoitu vain filosofisiin argumentteihin. Jos kärsimyksen ongelmaan on jokin ratkaisu, se on syvästi henkilökohtainen, kokemuksellinen ja vaikeasti kommunikoitavissa oleva. Tämä ei tarkoita, että – käsitellyt argumentit olisivat kokonaan turhia. Silti ne eivät ole koskaan tarpeeksi.⁶⁰

Kivistön mielestä kaunokirjallisuus tarjoaa tärkeän tavan käsitellä sitä ihmiselämään kuuluvaa haavoittuvuutta, mitä kärsimys on. Kaunokirjallisuus ja sen tulkitseminen auttaa tunnustamaan kärsimyksen todellisuuden ja eläytymään kärsimyksen uhrien näkökulmaan. Kivistön mukaan voi jopa sanoa, että ”kaikki kirjallisuus käsittelee tavalla tai toisella kärsimyksen ongelmaa”.⁶¹

2.2.4. Jumalan kätkeytyneisyys ja pahan ongelma

Pahan ongelmasta nouseva antiteistinen argumentti muodostaa teismille merkittävän haasteen, mutta ongelma jää yhtä kaikki ratkaisemattomaksi. Vaikka kärsimykseen vetoava argumentti pyrkiikin osoittamaan Jumalan olemassaolon epätodennäköisyyden, teisti voi puolestaan vedota esimerkiksi niin sanottuun hienosäätöargumenttiin, jossa maailmankaikkeuden hienosäätöä ja suunnittelua

⁵⁸ Pihlström 2020.

⁵⁹ Vainio & Visala 2011, 172.

⁶⁰ Vainio & Visala 2011, 172.

⁶¹ Kivistö 2020, 8.

esitetään näyttönä ateistista ja naturalistista maailmankuvaa vastaan. Pahan ongelman yhteydessä käsitellään usein myös ”hyvyyden ongelmaa” ja kysymystä optimismin oikeutuksesta maailman kärsimyksen edessä. Marilyn McCord Adamsin mukaan optimismin säilyttäminen edellyttää uskoa johonkin maailman pahuuden todellisuutta suurempaan. Hänen mielestään ilman tällaista ylimaallista ”tasapainottavaa” elementtiä optimismi on epäkoherentti asenne, jolloin nihilismi on ateismin ainoa perusteltu seuraus. Adamsin argumentti ”pyrkii osoittamaan, että teismi mahdollistaa koherentin eksistentiaalisen asenteen, joka kykenee sisältämään sekä kärsimyksen että optimismin”.⁶²

Argumenteilla Jumalan kätkeytyneisyydestä on huomattavia yhtäläisyyksiä pahan ongelmasta nouseviin argumentteihin. Schellenbergin kätkeytyneisyysargumentin ytimessä on ristiriita vilpittömän (tai ”perustellun”) epäuskon olemassaolon ja täydellisen hyvän Jumalan olemassaolon välillä. Sikäli kuin kätkeytyneisyys vilpittömiltä epäuskojilta tunnustetaan ja hahmotetaan sellaiseksi epäsuotuisaksi asiaksi, jonka olemassaolo vaatii perusteluja, tämä argumentti toimii eräänlaisena pahan ongelma -argumenttina, jota on mahdollista haastaa edellä esitellyillä teodikeoilla tai puolustuksilla. Sekä pahan ongelmasta että kätkeytyneisyydestä nouseviin argumentteihin vastaamiseksi on osoitettava jokin mahdollinen peruste, miksi Jumalan sallisi näiden ilmiöiden olemassaolon.⁶³ Francis Jonbäck huomauttaa, että Jumalan kätkeytyminen ei kuitenkaan kaikissa tapauksissa merkitse kärsimystä⁶⁴.

Launonen (2017) esittää, että kätkeytyneisyysargumentti muodostaa jopa teodikea-argumenttia voimakkaamman haasteen teismille. Pahuuden ja kärsimyksen osalta teisti voi nimittäin vedota siihen, että elämässä on päämääriä, jotka ovat arvokkaampia kuin suuretkin vastoinkäymiset. ”Voidaan myös ajatella, että Jumala voi hyvittää ihmisen kärsimykset tuonpuoleisessa. Iankaikkisen autuuden näkökulmasta järkyttäväkin maallinen paha on painoarvoltaan pientä.” Kristillisessä teologiassa juuri jumalasuhde kuitenkin on tällainen kaikkein korkein hyvä, jonka menettäminen on korvaamatonta – semminkin jos epäusko johtaa iankaikkiseen eroon Jumalasta. Näin ollen Jumalan kätkeytymistä selittävät filosofit joutuvat todistamaan, että vilpittömän epäuskon salliminen on Jumalan taholta vain väliaikaista. Siinä mielessä kätkeytyneisyyden ongelma on kuitenkin

⁶² Vainio & Visala 2011, 171.

⁶³ Vainio & Visala 2011, 173.

⁶⁴ Jonbäck 2016, 22–23.

pahan ongelmaa heikompi argumentti, että vilpittömän epäusko on pahuuden olemassaoloa helpompaa kyseenalaistaa.⁶⁵ Launonen huomauttaa Schellenbergin kenties puhuvan itsestään vakuuttaessaan vilpittömän epäuskon olemassaoloa:

Akateemista uskonnonfilosofiaa on kritisoitu siitä, että alan ammattilaisten subjektiiviset elämäkokemukset vaikuttavat tavallista enemmän argumentoinnin taustalla. Tämä näyttäisi pitävän paikkansa keskustelussa Jumalan kätkeytyneisyydestä. Schellenbergin tekstejä lukiessa saa vaikutelman, että hänen oma kokemuksensa ateismin päättämisestä vilpittömän pohdinnan seurauksena tarjoaa hänelle ainakin yhden varman todisteen siitä, että vilpittömä epäusko on olemassa. Koska ihmiset eivät näe toistensa sydämeen, Jumalan olemassaolosta syvästi vakuuttuneella teistillä ei välttämättä ole pääsyä tällaiseen todistusaineistoon. Hän voi myös ajatella, että pohjimmiltaan jokainen ei-uskova huijaa itseään ja pakenee Jumalaa.⁶⁶

Rean mukaan Jumalan kätkeytymisen ongelma ja pahan ongelma ovat molemmat pohjimmiltaan *petettyjen odotusten* ongelmia. Odotamme Jumalalta tiettyjä asioita sen valossa, mitä tiedämme Jumalasta, ja erilaisten taustaoletusten valossa maailmasta; rakkauden ja hyvyyden luonteesta, ihmisten tarpeista ja niihin vastaamisesta ja niin edelleen. Mutta Jumala ei lunasta näitä odotuksiamme, jolloin ajaudumme ristiriitaan: Ovatko odotuksemme vääriä? Eikö Jumala ole sellainen kuin ajattelimme? Eikö Jumalaa olekaan? Rea huomauttaa, että pahan ongelman tavoin kätkeytyneisyysongelmasta voi muotoilla erilaisia *versioita* korvaamalla yhden ongelmallisen ilmiön toisella ja tuomalla erilaisilla tavoilla esiin sen tuottaman ristiriidan suhteessa odotuksiimme.⁶⁷

Pahan ongelman eri versioissa korostuvat pahuuden eri lajit ja puolet – aiheettoman kärsimyksen lisäksi ongelmallinen ilmiö voi olla myös esimerkiksi *paha yleisesti* tai *kauhistuttava paha*. Nämä argumentit ovat loogisesti erimuotoisia, ne tulevat erilaisiin johtopäätöksiin, ja niihin eivät välttämättä toimi samat vastaukset. Mutta ne kaikki lasketaan pahan ongelman versioiksi, koska ne vetoavat pahaa ilmentäviin tosiasioihin maailmasta ja käsittelevät pahaa *itsessään* jonkinlaisena näyttönä tärkeitä uskomuksia vastaan Jumalan olemassaolosta, luonnosta ja ominaisuuksista. Vastaavasti Jumalan kätkeytyneisyyden ongelman versioksi lasketaan mikä tahansa sellainen argumentti tai ongelma, jossa jotain Jumalan kätkeytymisen puolta pidetään näyttönä Jumalan olemassaoloa vastaan tai tärkeitä uskomuksia vastaan Jumalan luonnosta ja ominaisuuksista.⁶⁸

Schellenberg-ongelma on yksi Jumalan kätkeytyneisyyden ongelman versio, mutta toisen version voi helposti muodostaa vetoamalla vilpittömän epäuskon

⁶⁵ Launonen 2017, 437.

⁶⁶ Launonen 2017, 437.

⁶⁷ Rea 2018, 25–26.

⁶⁸ Rea 2018, 26.

sijasta esimerkiksi *rajalliseen uskonnolliseen kokemukseen*. Tai voimme pitää jotain tällaista kätkeytyneisyyttä koskevaa väitettä – emme todistusaineistona *Jumalan olemassaoloa* vastaan, vaan ennemminkin jotain tiettyä perinteistä käsitystä vastaan jostain Jumalan attribuutista. Nämä variaatiot eivät ole Rean mukaan triviaaleja; ne edustavat erimielisyyksiä siitä, mitä – jos mitään – Jumalan kätkeytyneisyyden monet puolet kertovat meille Jumalan olemassaolosta ja luonnosta. Se, mitä usein kutsutaan yksikössä Jumalan kätkeytyneisyyden ongelmaksi, onkin siis tarkemmin katsottuna kokonainen ongelmien joukko, jota yhdistää ilmeisiin jännitteisiin vetoaminen perinteisten teologisten opinkappaleiden ja Jumalan kätkeytymisen ilmiön välillä.⁶⁹

Onko kätkeytyneisyyden ongelma itsessään versio pahan ongelmasta? Joidenkuiden mielestä on, toisten mielestä ei. Rean mielestä nämä kaksi ongelmaa limittyvät siinä määrin, että Jumalan kätkeytymisen voi uskottavasti tulkita omaksi pahan tapausesimerkikseen. Vastaus riippuu osittain siitä, millaisesta Jumalan kätkeytymisestä puhutaan, ja osittain muista taustaoletuksistamme. Pidetäänkö sitä pahana asiana, että uskonnollisen kokemuksen kaipauksemme jää täyttymättömäksi? Onko jumalauskon puuttuminen välttämättä paha asia? Sikäli kuin tämänkaltaisiin kysymyksiin vastataan kielteisesti, pahan ongelma ja Jumalan kätkeytymisen ongelma eriävät toisistaan; sikäli kuin niihin vastataan myönteisesti, ongelmat lähenevät toisiaan. Rea muistuttaa, että ilmiön ei tarvitse olla itsessään ”paha” muodostaakseen näyttöä jonkun rakkautta tai hyvyyttä vastaan. Täten vaikka Jumalan kätkeytymistä *ei* pidettäisikään itsessään pahana, se ei estä sitä muodostamasta haastetta Jumalan rakkaudelle ja hyvyydelle.⁷⁰

Rea pyrkii ratkaisemaan mainitut Jumalan kätkeytyneisyyden ongelman versiot haastamalla väitteen ”loukatuista odotuksista”; siitä, että *vilpitön epäusko* tai *rajallinen uskonnollinen kokeminen* eivät mahtuisi täydellisesti rakastavan Jumalan olemassaolon piiriin. Hänen mukaansa tämä ratkaisuyritys olisi sovellettavissa myös ongelman muihin versioihin. Rean mukaan Jumalan *transsendenttisuuden* asianmukainen ymmärtäminen heikentää perusteitamme tukeutua tällaisiin premisseihin loukatuista odotuksista.⁷¹

Yujin Nagasawan (2015) käsitteessä ”Jumalan poissaolon ongelma” yhdistyvät hänen mukaansa kaikkein voimakkain Jumalan kätkeytymisen

⁶⁹ Rea 2018, 26.

⁷⁰ Rea 2018, 27.

⁷¹ Rea 2018, 27–28.

ongelman muoto *ja* kaikkein voimakkain pahan ongelman muoto: Jumalan poissaolon ongelma viittaa tilanteeseen, jossa vakaumukselliset teistit kokevat ankaraa tuskaa ja kärsimystä ymmärtämättä, miksi Jumala pysyy piilossa eikä vastaa heidän epätoivoonsa eikä avunpyyntöihinsä (ks. 4.4.)⁷²

2.3. Uskonnonfilosofinen ja metodinen positio

2.3.1 Filosofian ja teologian suhde

Jumalan kätkeytyneisyyden teema laajenee huomattavan moneen eri suuntaan ja koskettaa siten useita filosofisia ja teologisia traditioita. Tämän työn varrella myös viitataan moneen näistä perinteistä. Näin ollen olen nähnyt parhaaksi ennen varsinaista argumentin kimppuun käymistä esitellä hiukan sitä filosofis-teologista kokonaiskenttää, johon tämä keskustelu sijoittuu ja jonka laidoilta siihen on otettu kantaa. Ensinnäkin Jumalan kätkeytyneisyys -ilmiö herättää kysymyksen tällaisen henkilökohtaisen jumalakokemuksen (tai sen puuttumisen) tarkastelun *mielekkyydestä* filosofisin välinein. Millä tavalla uskonnon ja filosofian välinen suhde on ylipäänsä hahmotettu ja hahmotetaan?

Vainio ja Visala (2011) erittelevät kolme erilaista tapaa, joilla filosofian ja uskonnon suhde on länsimaisen filosofian ja teologian historiassa käsitetty. Vanhin malli on pitää filosofiaa oikean elämäntavan ja todellisuuskäsityksen viitoittajana ja täten *uskonnollisena toimintana* itsessään. Tämä näyttäytyi esimerkiksi Platonin ajattelussa, jossa järki toimii viitoittajanamme kohti jumalallista ”ideoiden maailmaa”. Platonismi vaikutti merkittävästi moniin varhaisen kirkon ajattelijoihin – sellaisiin kuin esimerkiksi Origenes (n. 185–254) ja Augustinus (354–430). Tämän seurauksena monet kirkkoisät hahmottivat *kristinuskon* tällaiseksi tosi filosofiaksi, joka kohottaa ihmissielun ikuisten ideoiden, Jumalan, puoleen. Antiikin käsitys filosofiasta hyvän elämän välineenä oli siis modernia, eriytynyttä filosofiakäsitystä paljon kokonaisvaltaisempi.⁷³

Filosofia on ymmärretty myös *teologian palvelijaksi*. Tällöin filosofia toimii älyllisenä apuvälineenä teologian tekemiselle ja teologian yliluonnollinen ilmoitus ja filosofian luonnollinen järki erotetaan toisistaan. Tämä malli saavutti huippunsa keskiajalla ja on edelleen voimissaan. Juutalainen Filon Aleksandrialainen (n. 20 eKr.–40 jKr.) oli tämän mallin varhaisin edustaja. Hänen mukaansa ilmoitus ylittää vajavaisen ihmisjärjen rajat, mutta lopulta järki ja ilmoitus eivät voi olla

⁷² Nagasawa 2015, 246, 258.

⁷³ Vainio & Visala 2011, 16–17.

ristiriidassa keskenään. Filosofian tehtävä on ilmoituksen selventäminen ja puolustaminen. Justinos Marttyyrin (n. 100–160), Tertullianuksen (n. 155–230) ja Klemens Aleksandrialaisen (n. 150–215) kaltaiset kristityt platonistit liittyivät Filonin filosofiseen traditioon. He näkivät jatkumon ilmoitetun uskonnon ja luonnollisen järjen välillä, vaikka ilmoitus onkin filosofian kykyjä suurempi. Augustinuksen ajattelussa kirkkoisien perintö ja uusplatonistinen filosofia yhdistyvät. Hänen mukaansa Jumalasta voi saada tietoa sekä ilmoitetun että luonnollisen tiedon (filosofian) kautta. Luonnollinen järkikin voi tarjota pohjustusta jumalatiedolle, mutta vasta ilmoitus paljastaa perimmäisen totuuden. Tuomas Akvinolaisen (1225–1274) mielestä järki ja usko täydentävät toisiaan: sekä ilmoitusta että järjen alueella tapahtuvaa uskon tahtomista tarvitaan. Uskon totuuksien täytyy siis olla filosofisesti kestäviä.⁷⁴

Kolmas mahdollisuus on ajatella filosofia ja uskonto toisistaan riippumattomina, *autonomisina* alueina. Tällöin filosofian tehtävänä on osoittaa tiedon rajat ja jättää uskolle oma tilansa. Muun muassa Immanuel Kant (1724–1804) ja Blaise Pascal (1623–1662) esittivät filosofian sisältä käsin, että filosofia ei kykene vastaamaan uskonnollisiin kysymyksiin. Tämän mallin varhaisimmaksi edustajaksi voidaan tunnistaa muslimifilosofi Al-Ghazali (1058–1111), jolle Jumala oli luonnollisen järjen saavuttamattomissa. Hänen mukaansa filosofian oikea käyttäminen osoittaa sen käyttökelvottomuuden uskonnon suhteen. Filosofian kohteena on havaittava luonnon maailma. Uskonnolliset väitteet taas eivät mahdu järjen arvioitaviksi vaan kuuluvat kokemuksen ja moraalisen elämän piiriin. Reformaatio vetosi voimakkaasti tähän malliin. Martti Lutherin (1483–1546) mukaan usko syntyy Jumalan armosta ja on huomattavan riippumatonta järjen todistuksista, vaikkakin uskon ennakkoehtojen tulee täsmätä luonnollisen järjen kanssa. Järjenkin kautta on mahdollista saada tietoa Jumalasta, mutta ilman ilmoitusta järki johtaa hengellisyyden alueella harhaan. Ranskalainen matemaatikko ja filosofi Blaise Pascal esitti Al-Ghazalin hengessä, että koska ihminen on äärellinen olento, järki on rajallista (ns. episteeminen nöyryys). Järjen rajallisuus korostuu varsinkin Jumalaa koskevissa asioissa, joiden osalta sillä on vähiten tietoa. Järki voi korkeintaan osoittaa uskon mahdollisuuden. Pascalin mukaan usko kuuluu lisäksi sydämen alueelle: filosofian tavoittama Jumala jää aina etäiseksi, mutta Jumalan persoonallinen kohtaaminen tapahtuu muualla.⁷⁵

⁷⁴ Vainio & Visala 2011, 18–19.

⁷⁵ Vainio & Visala 2011, 19–20.

Immanuel Kantin mielestä järkeä voi käyttää kahdella eri tavalla: teoreettisesti ja käytännöllisesti. Teoreettinen järki kohdistuu hänellä kokemuksen analyysiin ja jää siten väistämättä agnostiseksi, transsendentti todellisuus kun jää kokemuksen ulkopuolelle. Jumala kuuluukin hänen mukaansa käytännöllisen – ei teoreettisen – järjen alueelle. Kantin mielestä usko on myös luonteeltaan käytännöllistä eikä teoreettista: siinä ei ole kyse väitteiden pitämisestä totena vaan moraalisesta elämästämme, jolle käytännöllinen oletus Jumalan olemassaolosta on välttämätöntä. Meillä ei siis voi olla mitään tietoa Jumalasta sen koommin empiirisesti kuin rationaalisestikaan. Tanskalainen filosofi Søren Kierkegaard (1813–1855) jatkaa Kantin jalanjäljissä vieden ajattelun loppuun asti. Kierkegaardin mielestä filosofian ja yleisemmin järjen rooli uskonnossa voi olla ainoastaan rajallinen. Filosofian tulee osoittaa tiedon rajat ja jättää ”tuntematon” niiden ulkopuolelle. Filosofian ja järjen piiriin kuuluu elämän objektiivinen alue; uskonto taas käsittelee henkilökohtaista ja subjektiivista – henkilökohtaista sitoutumista ja intohimoa vaativaa – elämänaluetta. Teoreettinen järki tavoittaa kohteensa objekteina, etäisyyden päästä. Subjektiivisuus taas etsii läheistä suhdetta kohteeseensa. Usko kutsuu elämänmuutokseen. ”Totuus subjektiivisuuden alueella on siis Kierkegaardille – samoin kuin Kantille – tahdon asia ja vaatii tahdon vapautta.”⁷⁶

Vainion ja Visalan mukaan edellä kuvatut kolme tapaa suhteuttaa uskonto ja filosofia toisiinsa ovat kaikki löydettävissä yhä nykypäivän uskonnonfilosofiasta. Viimeisin vuosisata on silti merkinnyt murrosta filosofian itseymmärryksessä. Jos uskonnolliset ja hengelliset kysymykset olivatkin 1900-luvulle asti länsimaisen filosofian ytimessä, sittemmin erityisesti analyyttisen filosofian traditio on usein sivuuttanut uskonnolliset kysymykset kokonaan.⁷⁷

2.3.2. Kätkeytymiskeskustelun uskonnonfilosofisia ulottuvuuksia

Nykyfilosofia jaetaan yleensä analyyttisen filosofian ja mannermaisen filosofian traditioihin. Myös uskonnonfilosofiassa voidaan hyödyntää tätä kahtiajakoa. Analyyttinen filosofia on näistä suuntauksista nuorempi; se on syntynyt 1800-luvun lopulla, ja siihen ovat vaikuttaneet sekä mannermaisen että angloamerikkalaisen perinteen ajattelijat. Visalan (2017) mielestä yksinkertaistava jaottelu mannermaisen ja analyyttisen filosofian välillä on melko toimimaton,

⁷⁶ Vainio & Visala 2011, 20.

⁷⁷ Vainio & Visala 2011, 20–21.

mutta parempiakaan termejä tälle erottelulle ei oikein ole olemassa. Mannermaisen ja analyyttisen tradition väliin sijoittuu lisäksi kolmaskin 1900-luvulla vaikutusvaltainen filosofian traditio, joka on myös kätkeytyneisyyskeskustelun näkökulmasta mainitsemisen arvoinen: Ludwig Wittgensteinin ja hänen oppilaidensa edustama filosofia. Usein wittgensteinilainen filosofia niputetaan analyyttiseen traditioon, mutta ainakin uskonnonfilosofian osalta nämä perinteet on syytä erottaa toisistaan.⁷⁸ Jumalan kätkeytyneisyyskeskustelussa Schellenbergin argumentti ja filosofinen tyyllilaji edustavat nimenomaan analyyttistä filosofiaa, mutta argumenttia ympäröivä keskustelu jalkautuu moniin muihinkin filosofisiin perinteisiin, kokonaan muista tieteenaloista puhumattakaan. Eri (uskonnon)filosofisten perinteiden lyhyt taustoittaminen kuitenkin auttaa keskustelun osapuolten esitystyylien ja painopisteiden ymmärtämistä tutkielman myöhemmissä vaiheissa.

Analyyttisen filosofian synty ajoittuu 1800–1900-luvun vaihteeseen. Logiikan, matematiikan ja kielifilosofian aloilla tapahtui tuolloin merkittävää edistystä, ja ”uuden logiikan” kehittämiseen vaikuttivat olennaisesti niin sanottu Wienin piiri, joka vaikutti Euroopassa maailmansotien välillä, sekä Gottlob Fregen (1848–1925), Bertrand Russellin (1872–1970) ja Ludwig Wittgensteinin (1889–1951) kaltaiset ajattelijat. Uuden logiikan välineet nähtiin ratkaisuna myös filosofisten ongelmien selvittämiseen, kun kieltä ja erilaisia peruskäsitteitä ryhdyttiin analysoimaan loogisin välinein. Kuluneiden sadan vuoden aikana analyyttinen filosofia on kehittynyt paljon. (Analyyttinen) filosofia jaotellaan tavallisesti neljään keskeiseen osa-alueeseen: *metafysiikka*, epistemologia eli *tietoteoria* (tai tieto-oppi), *logiikka* (joka nähdään nykyään usein osana *kielifilosofiaa*) ja *etiikka*. Näihin voi lisätä myös *tieteenfilosofian* ja *mielenfilosofian* filosofian alalajeina, joissa edellä mainitut sekoittuvat. Nykyaikainen uskonnonfilosofia on läheisessä vuorovaikutuksessa muualla filosofiassa käytyjen keskustelujen kanssa esimerkiksi hyödyntämällä samoja teorioita, ja monilla nykyuskonnonfilosoifeilla on erikoistumiskohteenaan uskonnonfilosofian lisäksi jokin tietty filosofian osa-alue; usein joko tietoteoria tai metafysiikka.⁷⁹

Mannermainen filosofia viittaa tyypillisesti 1800-luvun loppupuolen jälkeiseen eurooppalaiseen – varsinkin ranskalaiseen ja saksalaiseen – filosofiaan.

⁷⁸ Vainio & Visala 2011, 21; Visala & Launonen 2017.

⁷⁹ Vainio & Visala 2011, 14–16.

Historiallisesti mannermainen filosofia kytkeytyy eritoten saksalaiseen idealismiin, eksistentialismiin ja fenomenologiseen perinteeseen. Nykyaikana merkittäviä mannermaisen filosofian suuntauksia ovat ranskalainen postmodernismi ja poststrukturalistinen filosofia. Siinä missä analyyttinen uskonnonfilosofia käsittelee esimerkiksi argumentteja Jumalan olemassaolon puolesta tai sitä vastaan, mannermainen uskonnonfilosofia on kiinnostunut muun muassa uskonnollisen kokemuksen ja uskonnollisuuden olemuksen tutkimisesta. Yksinkertaistaen voisi sanoa mannermaisen filosofian kohdistuvan uskonnolliseen *subjektiin* (ihmiseen) ja uskontoon ilmiönä analyyttisen filosofian kohdistuessa taas uskonnon *objektiin*, Jumalaan, ja uskonnollisen uskon järkevyyteen.⁸⁰

Mannermaisen nykyuskonnonfilosofian taustalla vaikuttaa voimakkaasti Martin Heideggerin (1889–1976) ajattelu. Heideggerin filosofia on reaktiota oman aikansa teknologiseen kehitykseen ja tomistisen filosofian renessanssiin. Sen ytimessä on todellisuudesta etäntymisen ja objektiivisuuden kyseenalaistaminen. Mannermainen uskonnonfilosofia ei siis ole kiinnostunut universaaleista ja objektiivisista väitteistä vaan kontekstuaalisuudesta: ”ideoiden historiallisuudesta eli *genealogiasta*; siitä, missä tilanteessa jokin idea on syntynyt ja mitä päämäärää se on tuolloin palvellut”. Mannermainen uskonnonfilosofia haluaa varjella ihmisen kokemusmaailmaa ja todellisuutta käsitteellistämiseltä ja analysoinnilta. Neutraaliuteen ei uskota; mannermainen uskonnonfilosofia saattaa jopa olla sitoutunutta johonkin aatteeseen ja sen mukaisten arvojen edistämiseen. Tästä esimerkkinä toimivat vaikkapa feministinen uskonnonfilosofia ja erilaiset vapautuksen teologiat, joissa mannermainen filosofia on saanut jalansijaa.⁸¹

Wittgensteinilainen uskonnonfilosofia perustuu Ludwig Wittgensteinin filosofiaan. Wittgensteinin ajattelulla on ollut 1900-luvulla suuri merkitys sekä analyyttiselle että mannermaiselle filosofialle. Wittgensteinin myöhemmissä filosofiassa ja sen mukaisessa uskonnonfilosofiassa filosofian luonne käsitetään poikkeuksellisella tavalla: Wittgensteinin mukaan filosofisten ongelmien syynä on usein kielen ymmärtäminen väärin. Siinä missä analyyttinen filosofia hahmottaa filosofian ongelmien ratkomisena, Wittgensteinin mielestä filosofian tehtävä on tarkastella kielen käyttämistä näiden ongelmien yhteydessä ja osoittaa ongelmien katoaminen, kun kieli ymmärretään oikein. Näin ymmärrettynä Wittgensteinin

⁸⁰ Vainio & Visala 2011, 21.

⁸¹ Vainio & Visala 2011, 22.

mielestä filosofia on eräänlaista terapiaa: filosofisten ongelmien parantamista ”kielen lomailua” paikantamalla.⁸²

Wittgensteinin filosofia jakautuu kahteen vaiheeseen: varhainen vaihe on yhteydessä hänen teokseensa *Tractatus Logico-Philosophicus* eli *Loogis-filosofinen tutkielma* (1922); myöhäinen vaihe taas teokseen *Filosofisia tutkimuksia* (1953). Etenkin myöhäisvaihe on uskonnonfilosofisesti antoisa. Wittgensteinin ajattelu johtaa analyttisestä uskonnonfilosofiasta usein poikkeavaan näkemykseen uskonnollisen uskon ja kielen luonteesta. Esimerkiksi häneltä vaikutteita saaneen filosofi D. Z. Phillipsin mukaan uskonnollinen usko ei merkitse faktoihin sitoutumista vaan elämäntapaa. Näin ollen uskovan ja ei-uskovan välinen ero on ainoastaan heidän suhtautumisessaan maailmaan, ei varsinaisesti uskomusten kohteissa. Wittgensteinilainen uskonnonfilosofia ”kääntää” uskonnollista kieltä ”arkiselle kielelle”. Sen pyrkimyksenä on ymmärtää uskonnollisen kielen käyttöä ottamatta kantaa sen väitteiden totuusarvoon. Analyttistä lähestymistapaa wittgensteinilainen suuntaus kritisoi sen taipumuksesta typistää uskonto väitelauseiksi uskonnon puolesta tai sitä vastaan. Mannermaisen uskonnonfilosofian ongelmana se taas näkee keinottomuuden sanoa uskonnosta mitään yleispätevää.⁸³

Analyttisen uskonnonfilosofian varhaisvaihe 1940–1960-luvuilla keskittyi pitkälti uskonnollisen kielen luonteeseen. Tuolloin *looginen positivismi* haastoi teologiaa voimakkaasti: sen mukaan teistinen kieli oli mieletöntä ja merkityksetöntä uskonnollisten väitteiden ollessa mahdottomia todistaa tosiksi tai epätosiksi. 1970- ja 1980-luvuilla uskonnonfilosofian painopiste oli siirtynyt uskonnollisen kielen analyysistä kohti pohdintaa teismen koherenssista. Kiinnostus perinteisiä jumalatodistuksia kohtaan virisi uudelleen, ja perinteisen teismen puolustus ja kritiikki jylläsivät englanninkielisessä maailmassa. Analyttisen uskonnonfilosofian nykyvaihe on ennen kaikkea moninainen. 1980-luvulta nykyyhetkeen asti ala on elänyt suoranaista kukoistusvaihetta. Tähän on vaikuttanut loogisen positivismen murtumisen lisäksi mannermaisen perinteen vaikutus järjen ymmärtämiseen uskonnossa. Tämän muuttuneen rationaalisuuskäsityksen myötä ajatus kaikille yhteisestä lähtökohdasta on kyseenalaistunut.⁸⁴ Samalla koko filosofian ymmärtäminen on muuttunut: ”tieteen

⁸² Vainio & Visala 2011, 22–23.

⁸³ Vainio & Visala 2011, 23.

⁸⁴ Vainio & Visala 2011, 23–24, 179–181.

kielen loogisesta analyysistä on siirrytty kohti maailmankuvien selventämistä”. Nykyään ajatellaan, että voidaksemme sanoa jostain jotain meidän täytyy voida ottaa lähtökohdaksi se, mikä meille tällä hetkellä on totta. Analyyttisen filosofian välineet auttavat sitten selvittämään itse kunkin positioita.⁸⁵

Muutosten myötä filosofian painopiste on siirtynyt takaisin metafysiikan ja etiikan kaltaisten perinteisten filosofian osa-alueiden pariin. Jos analyyttisen filosofian alkuvaiheessa näitä alueita problematisoitiin palauttamalla ne kieltä koskeviksi ongelmiksi, nyt niin filosofia kuin uskonnonfilosofiakin ovat palanneet näiden perinteisten ongelmien äärelle. Myös keskivaiheen keskusteluista monet jatkuvat edelleen, ja esimerkiksi Jumalan olemassaoloa koskevista argumenteista keskustellaan vilkkaasti.⁸⁶ Tästä asiaintilasta myös John Schellenbergin ateistinen argumentti ja sitä ympäröivä dynaaminen keskustelu toimii yhtenä osoituksena.

Vaikka mannermaisen uskonnonfilosofian kokemuksellisuus on koettu analyttisessä teologiassa liian epämääräiseksi, myös inhimilliselle kokemukselle pyritään nykyään tekemään oikeutta. Tästä osoituksia ovat intuition roolin tunnustaminen sekä yksilöiden toimijuuteen keskittyvien hyve-etiikan ja hyve-epistemologian uusi tuleminen. Tässä mielessä tarkka jako subjektin ja objektin välillä on murenemassa mannermaisen ja analyttisen (uskonnon)filosofisen lähestymistavan välillä.⁸⁷

2.3.3. Analyttinen teologia

Schellenbergin argumentti edustaa siis edellä kuvatussa kokonaisuudessa analyttistä uskonnonfilosofiaa. Argumenttia ympäröivän kokonaiskeskustelun taustoittamiseksi esittelen vielä yhden kätkeytyneisyyskeskustelun kannalta olennaisen metodin: *analyttisen teologian*. Se on 2000-luvun alun englanninkielisessä maailmassa syntynyt teologinen suuntaus, joka soveltaa systemaattisen teologian tekemiseen analyttisen filosofian välineitä ja jakaa sen pyrkimyksen loogiseen ja selkeään argumentointiin. Visalan (2020) mukaan analyttinen teologia on tuottanut parissa vuosikymmenessä runsaan määrän kirjallisuutta, ja sen ympärille on muodostunut instituutioita, tieteellisiä sarjajulkaisuja ja tutkijakouluja. Tähän päivään mennessä analyttisestä

⁸⁵ Vainio & Visala 2011, 24.

⁸⁶ Vainio & Visala 2011, 25.

⁸⁷ Vainio & Visala 2011, 25.

teologiasta on tullut tunnustettu suuntaus englanninkielisessä maailmassa ja se on jossain määrin edennyt myös Manner-Eurooppaan ja Pohjoismaihin.⁸⁸

Analyyttisen teologian päämääriä ovat käsitteellinen tarkkuus; argumenttien muodostaminen (väitteiden asettaminen jonoon ja niiden keskinäisten suhteiden ymmärtäminen); metaforien, kielikuvien ja kaikenlaisen moniselitteisyyden ja -tulkintaisuuden välttäminen; sekä systemaattisen kokonaisuuden rakentaminen teologisista teemoista. Teologianhistoriallisesti analyttisessä teologiassa ei sinänsä ole mitään uutta – esimerkiksi keskiajan skolastiikassa harjoitettiin tällaista lähestymistapaa teologian tekemiseen (vrt. erityisesti Tuomas Akvinolainen). 1900-luvulla tämänkaltaisen metodi jäi kuitenkin varjoon teologian keskustellessa lähinnä mannermaisen filosofian perinteen kanssa – perinteen, josta edellä kuvatun kaltainen käsitteellinen analyysi on puuttunut. Tunnetuista mannermaisista filosofiasta esimerkiksi Hegel ja Heidegger vaikuttivat voimakkaasti aikansa teologiaan, siinä missä analyttisen filosofian puolella oltiin 1900-luvulla usein varsin uskontokriittisiä. Visalan mukaan analyttinen teologia voidaankin nähdä eräänlaisena vastaliikkeenä teologian taipumukselle keskustella yksinomaan mannermaisen filosofian tradition kanssa. Nyt teologian peruskysymyksiä halutaan edistää laajentamalla keskustelua myös analyttisen filosofian suuntaan.⁸⁹

Miten analyttinen teologia eroaa yhtäältä systemaattisesta teologiasta, toisaalta uskonnonfilosofiasta? Näiden määritelmien välisestä rajanvedosta ei ole konsensusta. Analyttinen teologia jakaa systemaattisen teologian tehtävän tarkastella opin koherenssia Raamattuun ja traditioon nojaten. Tästä näkökulmasta analyttistä teologiaa voidaan pitää systemaattisen teologian tekemisen tapana: uusien välineiden ja teorioiden tarjoamisena teologialle. Uskonnonfilosofia sen sijaan ulottuu analyttistä teologiaa laajemmalle, koska se käsittää kaiken uskonnollisia aiheita koskevan filosofisen pohdinnan. Uskonnonfilosofiaan sisältyy muunkinlaisia tyyliä ja metodeja kuin pelkästään ”analyttisiä”. Lisäksi uskonnonfilosofiaa pidetään usein ”neutraalina”: se ei siis sitoudu teologisiin tietolähteisiin. Analyttinen teologia taas keskittyy tyypillisesti vain osaan kristillisen systemaattisen teologian ja teologisen metodin teemoista. Kristillinen analyttinen teologia ei myöskään jaa uskonnonfilosofian ”neutraaliutta”. Samoin kuin kristillisessä systemaattisessa teologiassa yleisesti,

⁸⁸ Visala 2020.

⁸⁹ Visala & Launonen 2017.

siinä ilmoitus, Raamattu ja kristillinen traditio toimivat myöhemmän pohdinnan lähtökohtana. Jumalan olemassaolo tai kristillinen ilmoitus ovat työhypoteeseja enemmän kuin neutraalilta pohjalta todistettavia asioita. Analyttiset teologit pitävät usein tehtävänänsä teologeina sitoutua kristilliseen oppiin ja puolustaa kristinuskon opinkappaleita, ellei heillä sitten ole vahvaa syytä tehdä toisin.⁹⁰

Yksi analyttisen teologian nykytekijä on yhdysvaltalainen, muun muassa anteeksiantoa tutkinut filosofi Eleonore Stump, jonka työskentelytapa kuvaa hyvin analyttisen teologian metodia: analyttisessä filosofiassa on keskusteltu paljon anteeksiannosta ja sen edellytyksistä; Stump on soveltanut näitä teorioita perinteiseen teologiseen kysymykseen; lopputuloksena syntyy analyttistä teologiaa. Myös esimerkiksi kysymys inkarnaatiosta on ollut analyttisen teologian pöydällä: miten Jeesuksen kaksiluontoisuus on ymmärrettävissä, miten sekä Jumalan että ihmisen välttämättömät ominaisuudet voivat esiintyä samanaikaisesti yhdessä oliossa, kun ne näyttävät olevan ristiriidassa keskenään (Jumalan rajattomuus vs. ihmisen rajallisuus)? Analyttisessä teologiassa tähän ongelmaan on esitetty kolmea erilaista vastausta: 1. *koostumusteoria* (kaksi luontoa koostuvat Jeesuksessa eri osista); 2. *kenoottinen teoria* (tyhjentymisteoria), jonka mukaan Kristus tyhjentyy jumalallisista ominaisuuksistaan inkarnaatiossa; ja uusimpana (viime vuosikymmenten aikana syntynyt) 3. *kahden mielen teoria*, jonka mukaan yhdellä oliolla on kaksi erillistä mieltä, jumalallinen ja inhimillinen. Näiden spekulatioiden voisi kuvitella liikkuvan vähintäänkin kristillisen opin rajamailla; kuitenkin analyttisessä teologiassa on usein haluttu pitää oikeaoppisuudesta kiinni. Ei se tietysti ehdoton vaatimukseen ole, jos esimerkiksi inkarnaation kaltainen perinteinen opillinen kokonaisuus todetaan kerta kaikkiaan epäjohdonmukaiseksi.⁹¹

Analyttinen teologia on saanut monenlaista kritiikkiä osakseen. Ensinnäkin sitä on moitittu epähistoriallisuudesta: kritikoiden mukaan opillisten väitteiden tutkiminen yleisessä, abstraktissa mielessä irrallaan niiden syntytaustasta ei tee oikeutta niiden luonteelle. Tähän kritiikkiin voi vastata, että kuitenkin myös monet teologianhistorioitsijat ovat ottaneet lähestymistavan omakseen. Monet analyttisen teologian edustajat vetoavat laajasti esimerkiksi keskiaikaiseen

⁹⁰ Visala 2020.

⁹¹ Visala & Launonen 2017.

teologiaan ja filosofiaan. Analyttisessä teologiassa on myös tehty yksityiskohtaista analyysiä opinkappaleiden historiallisesta muodostumisesta.⁹²

Analyttistä teologiaa on kritisoitu myös liiasta rationaalisuudesta ja filosofian asettamisesta etusijalle teologiaan nähden. On esitetty, että kristillisen teologian tulisi suuntautua todelliseen elämään opinkappaleiden koherenssin tarkastelun sijasta, mikä puolestaan tekee teologiasta jonkinlaista metafysiikkaa. Analyttistä teologiaa on myös soimattu vääränlaisesta ja vahingollisesta lähestymistavasta Jumalaan: Jumalan käsitteellisestä ja teoreettisesta piirittämistä hengellisyyden ja moraalisten hyveiden edistämisen sijasta. Analyttisen teologian ”metafyysiset” pyrkimykset on kuitenkin mahdollista nähdä itsessään hengellisenä kristillisen elämän ja intellektuaalisten hyveiden harjoituksena. Anselmin ja Akvinolaisen hengessä teologian teoreettisen tehtävän voidaan tulkita olevan *myös* hengellinen tehtävä. Järki on aina toiminut teologian välineenä. Pyrkimystä selkeään käsitykseen esimerkiksi inkarnaatiosta ja tämän monimutkaisen ongelman miettimistä on perinteisesti pidetty itsessään hengellisenä toimintana, pyrkimyksenä ja harjoituksena. Vaikka uskon ilmauksissa on kyse myös paradokseista ja mysteereistä, järkeä kuitenkin tarvitaan jo niiden muotoilussa, minkä jälkeenkään järki ja paradoksi eivät sulje toisiaan pois. Metafyysisen totuuden tavoittelu voi siis olla yhtä hengellistä kuin sitoutuminen kristilliseen käytännön elämään, eivätkä ne ole vastakkaisia asioita.⁹³

Kätkeytyneisyyskeskusteluun laajasti osallistunut Michael Rea on analyttisen teologian tunnetuimpia nimiä. Hänet voidaan luokitella myös analyttiseksi uskonnonfilosofiksi, mutta filosofiseen keskusteluun Jumalan kätkeytyneisyydestä hän on osallistunut nimenomaan analyttisenä *teologina*: vastaamalla Schellenbergin argumenttiin *kristillisen* teologian ja tradition sisältä käsin. Lähtökohdan uskonnollisuus on siis merkittävä eroavaisuus (analyttisen) teologian ja (analyttisen) uskonnonfilosofian välillä.

⁹² Visala & Launonen 2017; Visala 2020.

⁹³ Visala & Launonen 2017; Visala 2020.

3. Schellenbergin argumentti ja siihen esitettyjä vastauksia

Tässä luvussa käsittelen J. L. Schellenbergin ateistista argumenttia Jumalan kätkeytyneisyydestä. Tarkastelen argumentin taustaoletuksia ja keskeisiä käsitteitä sekä esittelen argumentin ja siihen esitettyjä filosofisia ja teologisia vastauksia.

3.1. Argumentin lähtökohtia

3.1.1. ”Schellenberg-argumentti”

Puhuttaessa Jumalan kätkeytyneisyyden ongelmasta uskonnonfilosofisessa nykykeskustelussa viitataan usein J. L. Schellenbergin muotoilemaan argumenttiin Jumalan kätkeytyneisyydestä ja sitä ympäröivään keskusteluun. Muun muassa Michael Rea (2018) mainitsee kuitenkin, että yksittäisen argumentin sijasta Jumalan kätkeytyneisyydeksi kutsuttu ilmiö nostattaa kokonaisen joukon haasteita kristilliselle uskolle. Schellenbergin ongelma käsittelee ainoastaan yhtä aspektia Jumalan kätkeytyneisyyden ilmiöstä – nimittäin *vilpitöntä epäuskoa* – ja Schellenbergin ongelmassa korostuu ainoastaan yksi vilpittömän epäuskonkin ongelmallinen puoli, nimittäin sen oletetusti tuottama todistusaineisto Jumalan olemassaoloa vastaan. Jumalan kätkeytyneisyys on kuitenkin vilpitöntä epäuskoa laajempi ilmiö, ja se nostattaa muitakin teologisia ongelmia kuin pelkästään sen. Täten Rean näkemyksen mukaan ”Schellenberg-ongelma” ei ansaitse tulla kutsutuksi kaikenkattavaksi, varsinaiseksi (*the*) Jumalan kätkeytyneisyyden ongelmaksi, vaikka se yksi (*a*) sellainen ongelma selvästi onkin.⁹⁴

Schellenbergin ansiot kokonaisaihetta – Jumalan kätkeytymisen ongelmallisuutta – koskevan nykykeskustelun käynnistymisessä ovat kuitenkin kiistämättömät. Hänen teoksensa *Divine Hiddenness and Human Reason* (1993) nosti aiheen aktiivisen filosofisen keskustelun kohteeksi, ja keskustelu jatkuu yhä vuosittain kymmenillä uusilla aihetta koskevilla julkaisuilla⁹⁵. Vuoden 1993 teoksessaan Schellenberg pyrki osoittamaan, miten ja miksi Jumalan ei olettaisi kätkeytyvän ihmisiltä. Teos aloitti akateemisessa filosofiassa keskustelun, jota kutsutaan Jumalan kätkeytyneisyyden ongelmaksi ja joka on muodostunut erääksi nykyuskonnonfilosofian merkittävimmistä keskustelunaiheista.⁹⁶

⁹⁴ Rea 2018, 13, 25.

⁹⁵ Launonen 2017, 428.

⁹⁶ Green & Stump 2015, 1–2; Schellenberg 2015a, viii.

3.1.2. Ultimismi

Schellenberg kritisoi läntisen (uskonnon)filosofian historiaa sen ainakin tähänastisesta rajoittuneisuudesta uskonnollisten uskomusten rohkeassa älyllisessä uudelleenarvioinnissa. Läntinen uskonnonfilosofia on hänen mukaansa ollut kiinnostunut enimmäkseen yhdestä uskonnollisesta käsityksestä – nimittäin *teismistä*⁹⁷ – ja senkin sisällä kasvavassa määrin yksinomaan kristinuskosta, sen sijaan, että filosofia täyttäisi koko tehtävänsä uskonnollisuuden tutkimisen saralla. Tämä ei kylläkään ole Schellenbergin mukaan yllättävää, ottaen huomioon muun muassa kognitiivisen uskontotieteen näytön siitä, miten voimakas ote uskonnollisilla *agenteilla* – siis käsityksillä persoonallisista jumalista tai Jumalasta – on ihmismielelle evolutiivisen perintömme perusteella. Ihmismielelle tuntuu olevan työlästä ajatella jumaluutta ei-persoonallisena.⁹⁸ Yksinkertaisempi selitys länsimaisen kulttuurin piirissä harjoitetun uskonnonfilosofian teismikeskeisyydelle lienee kuitenkin sen taustalla vaikuttava uskonnollinen kulttuuri. Vainion ja Visalan (2011) mukaan läntinen uskonnonfilosofia on kiertynyt monoteististen uskontojen ympärille. Lisäksi ”merkittävä osa 1900-luvun uskonnonfilosofisesta keskustelusta on käyty nimenomaan kristinuskon vaikutuspiirissä”. Näin ollen *kristillinen teismi* on ollut länsimaisen kulttuurin piirissä harjoitetun uskonnonfilosofian keskiössä.⁹⁹

Nykyinen filosofinen ilmapiiri tiivistyy, Schellenbergin mukaan ja hänen mielestään tarpeettoman kapeakatseisesti, vastakkainasetteluun nimenomaan Jumala-keskeisen teismin ja naturalismin välillä. Näin ollen kun filosofiassa väitellään Jumalan olemassaolosta, ajatellaan helposti, että ateismi argumentoi implisiittisesti naturalistisen todellisuuskäsityksen puolesta ollen siten jotenkin luonnontieteellisesti orientoitunutta. Mutta miksi suosisimme sitäkään perimmäistä narratiivia Jumala-keskeisen vaihtoehtonsa sijasta? Kääntykäämme tieteen puoleen tässäkin kysymyksessä, Schellenberg vastaa. Hänen mielestään me elämme vasta hyvin varhaista evolutiivisen kehityksen vaihetta – maapallolla on ollut elämää 3,5 miljardia vuotta; nykyihminen kehittyi 200 000 vuotta sitten;

⁹⁷ Vainion ja Visalan (2011, 13) mukaan teismi on ”uskoa jonkinlaisen persoonallisen ja täydellisen olennon olemassaoloon”. Rean (2018, 31) mukaan teismi on nykyaikaisen filosofisen teologian termi, joka tyypillisesti viittaa ainakin yhteen seuraavista näkemyksistä: 1. että Jumala on olemassa; 2. että sellainen *täydellinen olio* on olemassa, joka on (muiden asioiden ohessa) kaikkivaltias, kaikkitietävä ja täydellisen hyvä (*omnibenevolent*); tai 3. että on olemassa *täydellisin mahdollinen olio* – sellainen joka on ylittämätön tiedossa, voimassa, hyvydessä, rakkaudessa ja muissa täydelliseksi tekevissä ominaisuuksissa. Rea itse vetoaa kolmanteen määritelmään ja katsoo sen sisältävän edelliset kaksi.

⁹⁸ Schellenberg 2015b, 13–15.

⁹⁹ Vainio & Visala 2011, 13.

jonkinlaista uskonnonharjoitusta ihmisten parissa on ilmennyt arviolta 50 000 vuotta; ja vasta muutama tuhat vuotta sitten maailmamme nykyiset uskonnolliset traditiot ja systemaattinen filosofinen tutkimus kehittyivät – ja näin ollen meidän tulisi olla avoimia sille mahdollisuudelle, että luonto ei ole totuus kaikesta. Toisaalta tällainen ajallinen (*temporal*) näkökulma osoittaa, että ei-naturalististen vaihtoehtojen supistaminen pelkkään teismiin olisi yhtä lailla virhe.¹⁰⁰

Schellenberg esittelee nonteistisen käsitteen ”ultimismi” edustamaan yleisuskonnollista todellisuuskäsitystä, joka kuvastaa perimmäistä (*ultimate*) todellisuutta kolmella eri tavalla: metafysisesti, aksiologisesti (arvo-opillisesti) ja soteriologisesti (pelastusopillisesti). Teismi pitää sisällään ultimismin puolet, mutta toisinpäin tämä ei päde, sillä ultimismiin ei kuulu teististä Jumalaa. Teismi on siis ultimistinen käsitys, mutta ultimismi tarjoaa katon myös teismin vaihtoehtoilta, muunlaisille uskonnollisille käsityksille – sekä olemassa oleville että tulevaisuudessa mahdollisesti kehittyville. Ja näitä ultimismin tarjoamia *lukuisia* vaihtoehtoja uskonnonfilosofien tulisikin Schellenbergin mielestä olla kiinnostuneita kehittämään ja tutkimaan, evolutiivisen aikaperspektiivimme huomioiden. Kasvattaessamme metafysisistä ja hengellistä ymmärrystämme on samalla säilytettävä valmius myöntää, että mikä tahansa näistä vaihtoehtoista on vasta varhainen ja epäonnistunut yritys sanoa, mitä perimmäinen todellisuus on, tai kyseenalaistaa näkemys uskonnollisesta sellaisesta kaikkienensa. Tästä päästäänkin Schellenbergin mukaan eroon uskonnonfilosofian ja teologian välillä: teologia olettaa perimmäisen jumalatodellisuuden olemassaolon ja tyypillisesti toimii *yhden* tällaista todellisuutta koskevan yksityiskohtaisen käsityskokoelman rajoissa.¹⁰¹

Tästä päästään viimein kätkeytyneisyyden perusideaan. Mitä Jumalan kätkeytyneisyydestä pitäisi ajatella, ultimismin valossa ja ajallinen perspektiivi huomioon ottaen? Schellenbergin mukaan perimmäisen jumalatodellisuuden luonne – jos sellaista ylipäänsä on – saattaa hyvinkin olla vielä tässä kehityksen vaiheessa ihmisen käsityskyvyn ulottumattomissa. Vaikka olisikin olemassa jumalallinen todellisuus, meiltä saattaa olla kätkeytyä, *että* sellainen on ja *mitä* se on – niin kuin monilta puuttuukin usko näihin asioihin. *Tässä* mielessä kätkeytyneisyyden ei tulisikaan Schellenbergin mielestä olla mitenkään yllättävää. Oikein ymmärrettynä tämän yllättämättömyyden tulisi ainoastaan rohkaista

¹⁰⁰ Schellenberg 2015b, 13, 15–16.

¹⁰¹ Schellenberg 2015b, 16.

uskonnollista etsintää. Sen sijaan minkä tahansa ultimismin täsmennetyn muodon, kuten teismin, kohdalla tilanne saattaa olla toinen. Teismiin sisältyy ultimismin yleisidean lisäksi niin paljon yksityiskohtaista sisältöä, että Jumalan kätkeytyminen saattaa tuntua ennemmin yllättävältä kuin odotuksenmukaiselta. Koska jumalauskon esiintyminen tuntuu uskonnollisen väitteen luonnolliselta seuraukselta, saattaa sen huomaaminen, ettei maailmassa esiintyvä jumalausko ole sillä tavoin järjestäytynyttä kuin teisteinä kuvittelisimme, aiheuttaa – Schellenbergin mielestä aivan oikeutetusti – koko käsityksen hylkäämisen.¹⁰² Ajattelussaan siitä, että perimmäinen todellisuus saattaa ainakin toistaiseksi olla ihmisen tavoittamattomissa, Schellenberg tulee itse asiassa lähelle ihmisen tiedolliseen rajallisuuteen vetoavaa skeptisen teismin (ks. luku 2.2.) perinnettä. Toisaalta hän menee kuitenkin askeleen pidemmälle luottaessaan ihmisen rationaaliseen arvostelukykyyneen ja tehdessään oman argumenttinsa perusteella johtopäätöksen siitä, että ainakaan teismin mukaista persoonallista Jumalaa ei voi olla olemassa.

Tässä kohtaa on jälleen syytä muistuttaa, että Jumalan ainakin osittainen kätkeytyminen on sinänsä teistillekin täysin kiistämätön kokemus. Helen De Cruz (2015) kiinnittää huomiota teismin laajaan levinneisyyteen; peräti 55 prosenttia maailman väestöstä uskoo abrahamilaisten uskontojen Jumalaan. Arviolta 85 prosenttia maailman ihmisistä puolestaan edustaa teismiä laajemmassa merkityksessä, mukaan lukien polyteismin (monijumalaisuus) ja tiettyyn tunnustuskuntaan sitoutumattoman teismin. ”Silti harvat ihmiset pitävät Jumalan olemassaoloa ilmiselvänä faktana. Jos Jumala on olemassa, hän on jossain määrin kätkeytynyt”, De Cruz kirjoittaa.¹⁰³

Schellenbergin kätkeytyneisyysargumentti on siis reaktiota teistiseen, *persoonan* käsitettä käyttävään ultimismin muotoon. Schellenberg korostaa, miten filosofian hänen mielestään tulisi suhtautua tähän argumenttiin ateismin puolesta: jos kätkeytyneisyysargumentti menestyy filosofisessa keskustelussa, oikea reaktio ei hänen mukaansa ole tehdä siitä johtopäätöstä, että naturalismi on totta – vaan että uskonnollisen etsinnän on jatkuttava.¹⁰⁴

¹⁰² Schellenberg 2015b, 16–17.

¹⁰³ De Cruz 2015, 54.

¹⁰⁴ Schellenberg 2015b, 17.

3.1.3. Teologisia taustaoletuksia

Schellenbergin argumentin ymmärtämiseksi on tärkeää täsmentää sen taustalla vaikuttavia ennako-oletuksia. Edellä todettiin, että Schellenberg-argumentti kohdistuu siis nimenomaan teismiin (tai ”persoonallisen ultimismin”) Jumalaan. Tähän liittyen Schellenberg tekee aksiologisen (arvo-opillisen) huomion, että jos ”Perimmäinen” (*Ultimate*) on persoona, kyseessä täytyy hänen mukaansa olla *ylittämättömän suurenmoinen* persoona. Teistiset filosofit ovat usein korostaneet vallan, tiedon ja hyväntahtoisuuden arvoa – mutta Schellenbergin mielestä rakkauden arvo ei ole persoonalle tippaakaan vähäisempi. Täten ylittämättömän suurenmoisen persoonan tulee väistämättä olla *ylittämättömän rakastava* muita olioita kohtaan.¹⁰⁵ Tässä ”ylittämättömyyden” edellytyksessään Schellenberg liittyy selvästi niin sanotun *täydellisen olion teologian* traditioon. Kiinnostavasti se teistinen jumalakuva, johon hänen argumenttinsa perustuu (ja jonka kestämyyden se pyrkii todistamaan), tuntuu varsin kyseenalaistamattomalla tavalla nojautuvan tähän traditioon, joka ei ole teologisesti yksiselitteinen tai kiistaton mutta jonka juuret kieltämättä ovat syvällä teistisessä arkiajattelussa.

Täydellisen olion teologia on yksi filosofisen teologian huomattava metodologinen säie. Siinä Jumalan luontoa yritetään tehdä ymmärrettävämmäksi tunnistamalla Jumala *absoluuttisen täydelliseksi* olioksi ja selvitetään, millaisia piirteitä tämä pitää sisällään.¹⁰⁶ Täydellisen olion teologia nojaa Anselm Canterburylaisen (1033–1109) jumalakäsitykseen, jonka mukaan Jumala on ”se, mitä suurempaa ei voida ajatella”. Nykyfilosofiassa tämän on tulkittu tarkoittavan, että Jumala on *maksimaalisen täydellinen*.¹⁰⁷ Vainio ja Visala (2011) tiivistävät täydellisen olion teologian jumalakäsitteen seuraavasti:

(TOT) Jumala on olio, jolla on suurin mahdollinen ja arvokkain joukko arvokkaaksi tekeviä ominaisuuksia.¹⁰⁸

Täten täydellisen olion teologia on ”yritys muotoilla mahdollisimman koherentti jumalan käsite väitteen (TOT) pohjalta”¹⁰⁹. Tämä pyrkimys on eri asia kuin sen todistaminen, että tällaista täydellistä jumaloliota olisi välttämättä *olemassa*. Täydellisen olion teologia tarjoaa kuitenkin filosofisesti hedelmällisen tantereen keskustelulle Jumalan käsitteestä ja olemassaolosta, koska sekä ateistit

¹⁰⁵ Schellenberg 2015b, 17.

¹⁰⁶ Perfect Goodness.

¹⁰⁷ Vainio & Visala 2011, 40.

¹⁰⁸ Vainio & Visala 2011, 40.

¹⁰⁹ Vainio & Visala 2011, 40.

että teistit voivat jakaa käsityksiä hyvästä, arvokkaasta ja mahdollisesta.¹¹⁰

Täydellisen olion teologianhistorialliset juuret ulottuvat jo kreikkalais-roomalaiseen filosofiaan (muun muassa Platonin *Valtiosta* löytyy määritelmä jumalasta parhaana mahdollisena oliona), mistä se siirtyi kristilliseen traditioon. Brian Leftow'n (2011) mukaan ”jotkut kristilliset teologit väittävät tämän olleen silkkaa filosofisen muodin apinointia, joka toi kristilliseen traditioon sellaisia käsityksiä, jotka itse asiassa ovat yhteensopimattomia sen raamatullisten juurien kanssa”¹¹¹. Hänen mukaansa nämä väitteet ovat kuitenkin vääriä ja varhaisilla kristityillä oli nimenomaan raamatullisia syitä omaksua tietty täydellisen olion teologian versio. Tämä käsitys ei ole puhtaasti apriorinen (eli kokemuksesta riippumaton), vaan siinä täydellisen olion teologia nähdään tapana täydentää konkreettisesti Raamatun tarjoamaa vähemmän varmaa kuvausta Jumalasta. Sikäli kuin tämä toteutuu, täydellisen olion teologian tuloksia ei voida Leftow'n mielestä pitää epäraamatullisina.¹¹²

On huomionarvoista, että täydellisen olion teologia otetaan teismissä usein varsin annettuna – huolimatta siitä, että Raamatun tarjoamat jumalakäsitykset eivät kaikilta osin tarjoa sille tukea. Suomalainen teologi ja psykoanalyytikko Matti Hyrck (2003) kirjoittaa kristillisen perinteen tarjoamien jumalakuvien kirjosta emotionaalisine ääripäineen:

Kristillisessä perinteessähän Jumala voi suhtautua ihmiseen paitsi vain rakastaen tai vihaten, myös tyydyttäen kaikki hänen tarpeensa, hyläten hänet, vaatimalla häneltä kuuliaisuutta, antamalla hänelle voimaansa, tuomitsemalla hänet, kätkemällä kasvonsa häneltä, ilmestymällä hänelle, sovittamalla hänet, syyttämällä häntä tai antamalla hänen syntinsä anteeksi. Vastaavasti ihminen voi paitsi vain ylimalkaisesti vihata ja rakastaa Jumalaa, myös pelätä häntä, kaivata häntä, kapinoida häntä vastaan, antaa elämänsä hänelle, hylätä hänet, lymytä hänen kasvojensa edestä, tuntea syyllisyyttä häntä kohtaan, heittäytyä hänen käsivarsilleen, luottaa hänen armoonsa jne.¹¹³

Kaikkia tällaisia kuvauksia tosiaan löytyy Raamatun lehdistä. Jumala on vuoroin suojeleva äiti, vuoroin maailman herra, vuoroin säälimätön rankaisija. Myös ihmisten reaktiot Jumalaa kohtaan vaihtelevat tunteiden ääripäästä toiseen, kuuliaisuudesta kapinaan. Olivat tällaiset Jumalalle osoitetut attribuutit sitten (jo Raamatun kirjoittajilta) inhimillistä projisointia tai eivät, niiden antropomorfisuus ja psykoanalyttinen perusta ovat tutkimisen arvoisia. Esimerkiksi Hyrckille (vrt. luku 5.2.) ”mielen kuvat Jumalasta” ovat psyykkisiä malleja, vääjäämätön psykologinen mekanismi, joka ei kuitenkaan kerro totuutta Jumalan tosiasiallisista

¹¹⁰ Vainio & Visala 2011, 40–42.

¹¹¹ Leftow 2011, 103.

¹¹² Leftow 2011, 103–104.

¹¹³ Hyrck 2003, 37.

ominaisuuksista. Varsinkin Vanhan testamentin Jumala on paitsi mahtava, kaikkietävä ja laupias, myös oikukas, vihainen ja mieltään muuttava – paikoitellen kovin inhimilliseltä kuulostava – olio. Ainakaan puhtaaksiviljeltyyn täydellisen olion teologiaan nämä jälkimmäiset ominaisuudet eivät sovi, sillä täydellinen olio ei voi ilmentää kielteisiä ominaisuuksia. Esimerkiksi tunnistamme arvokkaammaksi olla armollinen kuin kostonhimoinen, jolloin edellinen merkitsee jälkimmäistä täydellisempää asiantilaa kyseisen ominaisuuden osalta. Myös (tunteiden) muutos viittaa epätäydellisyyteen. Tästä potentiaalisesta ristiriidasta filosofian ”täydellisen olion” ja ”Raamatun Jumalan” välillä täydellisen olion teologiaa on kritisoitukin. Myös (kristillistä) teismiä puolustavat nykyfilosofit tavallisesti samastavat ”Raamatun Jumalan” ja ”filosofian Jumalan”.¹¹⁴

Voidaan kuitenkin esittää, että myös ja ennen kaikkea täydellisen olion teologian perusajatus – Jumalan yliverainen suuruus, voima, tieto ja hyvyys – läpäisee Raamatun tekstit¹¹⁵. Tältä pohjalta täydellisen olion teologian mukainen jumalakuva lieneekin kristillisessä opetuksessa vallitseva lähtökohta. Myös Schellenberg ottaa täydellisen olion teologian argumenttinsa lähtökohdaksi, jopa merkillepantavan kyseenalaistamattomalla tavalla. Lisäksi hänen oletuksensa Jumalan (täydellisen) rakkauden toiminnasta kumpuavat ihmisrakkautta koskevista arvostuksista: hänen mukaansa täydellinen rakkaus ei kätkeytyisi kohteeltaan, kuten hyvä vanhempikaan ei tietoisesti pysyisi erossa lapseltaan, jota rakastaa. Vainio ja Visala toteavat useimpien täydellisen olion teologian edustajien käyttävän metodia soveltavasti, antamalla sekä erityisen ilmoituksen että kristillisen uskonnollisen elämän ohjata sen käyttöä.¹¹⁶ Leftow’n mukaan tällainen ilmoitettu ja filosofista jumalatietoa yhdistelevä vaatimattomampi täydellisen olion teologian laji välttää joitakin sellaisia ongelmia, joihin törmäävät ne, jotka yrittävät muodostaa käsityksen Jumalasta, joka on puhtaasti riippumaton abstrakteista suuruus- tai täydellisyyskäsitteistä¹¹⁷.

3.2. Schellenberg-argumentin ydinkäsitteitä

3.2.1. Henkilökohtainen rakkaus

Schellenberg edellyttää ylittämättömän rakastavalta olennolta kykyä

henkilökohtaiseen (personal) suhteeseen – ”tietoista, vastavuoroista suhdetta, joka

¹¹⁴ Vainio & Visala 2011, 42.

¹¹⁵ Vainio & Visala 2011, 42.

¹¹⁶ Vainio & Visala 2011, 42–43.

¹¹⁷ Leftow 2011, 103.

on positiivisesti merkityksellinen ja mahdollistaa syvän jakamisen”. Tämä on enemmän kuin silkka hyvyys tai hyväntahtoisuus. ”Joka rakastaa, haluaa lähelle rakkautensa kohdetta. Joka rakastaa, haluaa jakaa *itsensä* henkilökohtaisessa suhteessa, ja haluaa tätä niin kauan kuin rakkaus kestää”, Schellenberg esittää. Tiedämme tämän ilmiön – halukkuuden henkilökohtaiseen suhteeseen – erinomaisen arvokkaaksi ihmiselämän perusteella. Tuntemillamme rakkauden paradigmoilla – kuten vanhemman, sisaruksen tai ystävän rakkaudella – ei ole vaikeuksia sen säilyttämisessä. Miksi sitten, Schellenberg kysyy ja väittää, uskonnonfilosofit ovat tavanneet laiminlyödä tämän ulottuvuuden Perimmäisen ominaisuuksia pohtiessaan? Hän arvelee, että viimeaikainen kulttuurinen, muun muassa feministinen, evoluutio teologian ulkopuolella on vaikuttanut ”vahvan ja yksinäisen mieskaraktääriin” heikentymiseen myös teologian saralla, ja tästä syystä suhdeperäisen rakkauden (*relational love*) suurta arvoa ei voida enää ohittaa myöskään persoonallisen ultimismin kohdalla.¹¹⁸

Jos persoonalliseen ultimismiin pitäisi sisällyttää yksi suurenmoiseksi tekevä ominaisuus, se olisi Schellenbergin mielestä rakkauteen kuuluva hyväntahtoisuuden komponentti, joka toteutuu itseisarvoisen henkilökohtaisen suhteen sisällä. Jumalalla on ainutlaatuisen paljon annettavaa henkilökohtaisessa rakkaussuhteessaan ihmiseen. Vähintään yhtä tärkeää on Schellenbergin mukaan henkilökohtaisen suhteen arvostaminen sen itsensä vuoksi. Ensinnäkin se on ominaista rakkauden luonteelle; olisi suorastaan väkivaltaista väittää, että joku rakastaa toista persoonaa, jos hän ei välitä (paitsi välineellisesti) suhteestaan tähän kohteeseen. Toiseksi: jos Jumala tavoittelee henkilökohtaista suhdetta kykeneväisten äärellisten persoonien kanssa, Jumalan tulee tehdä näin tuon suhteen itsensä takia, sillä Jumala arvostaa suhteeseen kuuluvia persooniakin heidän itsensä tähden. Se, että Jumala arvostaa suhdetta ihmiseen, on siis suhteen osapuolien arvostamista heidän itsensä tähden – henkilökohtaisen suhteen on oltava Jumalalle itseisarvoista. Rakkaus on Schellenbergin mukaan siis väistämättä asenne, joka suuntautuu *hyväntahtoisesti* henkilökohtaiseen suhteeseen sen itsensä tähden – muuten sitä ei voida pitää jumalallisena rakkautena.¹¹⁹

Millä tavoin sellainen Jumala, jonka rakkauden tavoitteena on henkilökohtainen suhde äärellisten olioiden kanssa, asennoituisi

¹¹⁸ Schellenberg 2015b, 18.

¹¹⁹ Schellenberg 2015b, 18–20.

henkilökohtaiseen suhteeseen? Koska Jumala on ylittämättömän rakastava, hänen rakkautensa äärellisiä olioita kohtaan täytyy olla kaiken aikaa voimassa olevaa, ja täten myös Jumalan asennoitumisen on oltava pysyvä. Ensinnäkin äärellisten olioiden *pakottaminen* suhteeseen on poissuljettua, koska se on yhteensopimatonta muiden jumalallisten attribuuttien ja kenties myös henkilökohtaisen suhteen luonteen kanssa. Sen sijaan henkilökohtaisen suhteen *tavoitteleva* (*seeking*) on suhtautumistapa, johon kuuluvat tällaisen suhteen *haluaminen* ja *arvostaminen* ja toisaalta hienovaraisuus ja liika painostamattomuus. Schellenberg olettaa, että tällainen tavoitteleva asenne on vähimmäisvaatimus mille tahansa rakkaudelle, jonka luonteena on pyrkimys henkilökohtaiseen suhteeseen; ja tavoitteleva taas edellyttää *avoimuutta*. Juuri avoimuuden periaatteeseen kätkeytyneisyysargumentti voimakkaasti vetoaakin.¹²⁰

3.2.2. Avoimuus suhteelle

Schellenbergin mukaan alituinen avoimuus (*being always open*) tarkoittaa, että vaikka henkilö A ei aktiivisesti tavoittelisikaan henkilökohtaista suhdetta toisen sellaisen persoonan kanssa, jolla on kyky osallistua tällaiseen suhteeseen, hän kuitenkin varmistaa, ettei mitenkään toimi tavoilla, joiden seurauksena tuo suhde olisi toisen osapuolen *ulottumattomissa* estäen tätä olemasta henkilökohtaisessa suhteessa A:han tilanteessa, jossa tämä sitä haluaisi. Jumalaan sovellettuna tämä tarkoittaa, että ollakseen alituisesti avoin henkilökohtaiselle suhteelle suhteellisen kykeneväisen äärellisen olion P kanssa – tavalla, joka ilmaisee ylittämätöntä rakkautta – Jumalan on varmistettava, ettei koskaan tee mitään sellaista, mikä estäisi P:n mahdollisuuden ottaa halutessaan osaa suhteeseen kanssaan pelkän yrityksen voimalla. Tällöin P on siinä asemassa, että pystyy harjoittamaan asiaankuuluvia kykyjään astuakseen henkilökohtaiseen suhteeseen Jumalan kanssa. Tämä ei silti tarkoita, että osallistuminen henkilökohtaiseen suhteeseen Jumalan kanssa olisi helppoa; päinvastoin se saattaa Schellenbergin mukaan olla hyvinkin vaikeaa. P ei myöskään välttämättä *tahdo* suhdetta saatikka halua tulla muistutetuksi uskonnollisista mahdollisuuksistaan; ja täten hän oman vastustuksensa ja siihen vääjäämättä kuuluvan itsepetoksen kautta tuottaisi itse itselleen tilanteen, jossa henkilökohtainen suhde Jumalaan on mahdoton. Mutta ellei P tällä tavoin vastusta suhdetta, hänen tulee todeta mahdolliseksi osallistua henkilökohtaiseen suhteeseen Jumalan kanssa tätä yrittäessään. P ei koskaan tule

¹²⁰ Schellenberg 2015b, 20.

havaitsemaan ovea tällaiseen suhteeseen suljetuksi. Tämä on Schellenbergin mukaan vähimmäisvaatimus, jos Jumala ylittämättömästi rakastaa P:tä tavalla, jonka tavoitteena on henkilökohtainen suhde tämän kanssa. Olisi rakkaus-sanon väärinkäyttöä väittää, että Jumala osoittaa ylittämätöntä rakkautta äärellisiä persoonia kohtaan, jos Jumalalta odotetaan yhtään vähempää.¹²¹

Havainnollistaakseen avoimuuden ratkaisevaa merkitystä täydelliselle rakkaudelle Schellenberg vetoaa esimerkkeihin vanhemman ja lapsen suhteesta. Hän pyytää lukijaansa esimerkiksi kuvittelemaan jonkun ystävänsä sanovan seuraavasti:

Vau, he ovat mahtavia – toivoisinpa, että kaikilla olisi sellaiset vanhemmat kuin minulla, he ovat niin ihanan rakastavia! Myönnetään, etteivät he halua olla missään tekemisissä kanssani. He eivät ole koskaan olleet maisemissa. Joskus huomaan etsiväni heitä – hyödytöntä. Ilmeisesti he eivät ole avoimia olemaan suhteessa kanssani – ainakaan vielä. Mutta on niin hienoa, että he rakastavat minua niin paljon ja niin kauniilla tavalla!¹²²

Schellenberg uskoo, että jos kuulisimme ystävämme puhuvan tähän tapaan, ajattelisimme tämän olevan sekaisin – ”ja olisimme oikeassa”. Vaikka vanhemmilla olisi mitä tahansa muita vaikuttavia ominaisuuksia, heidän asennettaan lastaan kohtaan ei mitenkään voi pitää ihailtavana rakkautena, koska he eivät halua olla henkilökohtaisessa suhteessa lapseen.¹²³

Schellenberg käsittelee myös osittaisen avoimuuden tai näennäisen avoimuuden mahdollisuutta – kenties avoimuus ei olekaan kaikki-tai-ei-mitään -tyyppinen ilmiö. Vaikka tiettynä hetkenä olisinkin kykenemätön ottamaan osaa suhteeseen Jumalan kanssa, Jumala saattaa silti mahdollistaa tämän toimieni kautta tulevaisuudessa. Siinä tapauksessa Jumalan asenne henkilökohtaiseen suhteeseen kanssani olisi kuitenkin Schellenbergin mukaan tiettynä ajanjaksona *suljettu*. Alituisen avoimuuden periaate taas vetoaa käsitykseen Jumalan *ylittämättömästä* rakkaudesta. Vertailukohdaksi voi ottaa myös erilaiset inhimillisen rakkauden paradigmat. Niissä alituinen avoimuus toteutuu Schellenbergin mukaan itsestään selvästi. Rakkaudellinen vuorovaikutus ei ole mahdollinen ihmistenkään välillä ilman avoimuutta suhteelle – ylittämättömästä Jumalan rakkaudesta puhumattakaan.¹²⁴

Tällainen kaikki-tai-ei-mitään -tyyppinen näkemys lieneekin helposti perusteltavissa juurikin täydellisen olion teologialla, jonka mukaan täydellisessä

¹²¹ Schellenberg 2015b, 21.

¹²² Schellenberg 2015a, 41–42.

¹²³ Schellenberg 2015a, 42.

¹²⁴ Schellenberg 2015b, 21–22.

oliossa ei oikeastaan voi tapahtua muutosta – se kun merkitsisi epätäydellisyyttä. Tämä näkemys ei kuitenkaan ole kiistaton teologinen väite, eikä Jumalan toiminnan – inhimillisesti katsoen – ”epätäydellisyyden” mahdollisuus ole mielestäni yhtä helposti eliminoitavissa kuin Schellenberg antaa ymmärtää. Raamatullista perua (vrt. esim. Luuk. 1:68, 19:44) on esimerkiksi ”etsikkoajien” käsite, jossa Jumalan katsotaan tiettyinä aikoina erityisesti kutsuvan ja puhuttelevan yksittäistä ihmistä tai yhteisöä (vrt. luku 4). Vaikkapa Eleonore Stump taas esittelee kärsimyksen ongelmaa koskevassa teoksessaan *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering* (2010) niin sanotun ”narratiivisen teodikean”, oman selityksensä sille, millä oikeudella Jumala voisi sallia tai aiheuttaa pahaa. Stump käy läpi erilaisia Raamatun kertomuksia esimerkkeinä inhimillisen kärsimyksen vaihtelevuudesta ja persoonallisesta luonteesta. Näiden kautta ja tomistiseen filosofiaan vedoten hän pyrkii osoittamaan, miten Jumalan toiminta näyttäytyy ihmisten elämässä henkilökohtaisesti räätälöidyllä tavalla ja miten inhimillinen kärsimyskin on tässä prosessissa Jumalan sallimaa sikäli kuin Jumala voi tuoda sen avulla ihmisen lähemmäs itseään. Tältä osin Stumpin teodikeassa on hahmotettavissa sielunmuokkauksellisia piirteitä, kuten Sara Takala (2015) aiheetta käsittelevässä pro gradu -tutkielmassaan toteaa.¹²⁵

Schellenbergin painottama rakkauden alituisen avoimuuden periaate liittyy persoonallisen ultimismin soteriologiseen (pelastusopilliseen) puoleen. Teismin soteriologinen ulottuvuus edellyttää, että perimmäisen merkityksen täytyy olla jollain tavoin kommunikoitavissa äärellisille olioille. Schellenbergin mukaan teismin soteriologinen sisältö on luonnollista käsittää nimenomaan henkilökohtaisen suhteen kautta jumalallisen persoonan kanssa; juuri sellaista suhdettahan rakkaus etsii. Aksiologian (arvo-opin) ja soteriologian välillä vallitsee tässä siis vastaavuus. Tässä on myös uskonnollinen ja filosofinen pohja sille, että kätkeytyneisyysargumentti painottaa avoimuutta henkilökohtaiselle suhteelle, jonka tulisi vääjäämättä seurata Jumalan rakkaudesta. Schellenberg huomauttaa, että joissakin teistisissä traditioissa (esimerkiksi kristinuskossa) rakkautta on painotettu vastaavalla tavalla, mutta tämä ei riitä filosofiseksi perusteeksi omaksua tällaista painotusta. Filosofien ei myöskään tulisi saada vaikutteita siitä rakkautta koskevien käsitysten *ristiriittaisuudesta*, joka kyseisten traditioiden

¹²⁵ Takala 2015.

pinnan alla Schellenbergin mukaan kytee: jos Jumalan todella väitetään ”rakastavan meitä”, silloin henkilökohtaisen suhteen hänen kanssaan pitäisi olla mahdollinen tässä ja nyt eikä vasta myöhemmin tai vasta taivaassa.¹²⁶

Schellenbergin mukaan epävarmuuden tai ristiriitaisuuden syytä ei ole vaikea nähdä: se piilee nimenomaan kätkeytyneisyyden ongelmassa ja teologian etuoikeudessa otaksua, että maailman asiointila jollain tavoin heijastaa Jumalan tarkoitusperiä. Filosofialla tällaista etuoikeutta ei kuitenkaan ole. Sillä ei ole oikeutta sanoa, että Jumalan rakkaus tulisi tulkita rajallisempana, koska tämä sopii yhteen todellisuuden kanssa ja koska me tiedämme, että Jumala on olemassa ja on luonut maailman. Tällainen ei olisi filosofiaa vaan teologiaa. Sen sijaan Schellenbergin mielestä filosofian tulisi pohtia *omilla ehdoillaan*, mitä persoonallinen ultimismi voisi tarkoittaa. Niin tehdessään se ei voi hänen mukaansa välttää ylittämättömän rakkauden tärkeyden huomaamista ja ristiriidatonta tunnustamista. Jos tämä johtaa – niin kuin sen kätkeytyneisyysargumentin mukaan pitäisi – siihen johtopäätökseen, että persoonallista perimmäistä oliota ei ole olemassa, silloin filosofian tulisi luopua tuosta ajatuksesta ja jatkaa matkaa uusien vaihtoehtojen pohtimiseen.¹²⁷

3.3. Argumentti Jumalan kätkeytyneisyydestä

3.3.1. Argumentin nimi

Tässä alaluvussa esittelen vihdoin varsinaisesti Schellenbergin ateistisen argumentin Jumalan kätkeytyneisyydestä (*argument from divine hiddenness*). Käsitteen kieliopillinen muoto kuulostaa hivenen kömpelöltä suomeksi, ja vielä hölmömpi se on englanniksi. Siksipä myös Schellenberg perustelee sen käyttöä:

Saatat kysyä, mitä ”from”-sana tuossa tekee. – Vastaus on, että kyseessä on ainoastaan tapa identifioida – luokitella – argumentteja niissä vallitsevien premissien perusteella. Jos tuottaa argumentin, on päättänyt tehdä älyllisen matkan. Tarkoituksena on mennä jostakin – nimittäin premisseistä – jonnekin, nimittäin johtopäätökseen. Argumentti pahasta (*the argument from evil*) liikkuu pahuutta koskevista oletetuista tosiasioista siihen johtopäätökseen, että Jumalaa ei ole. Argumentti ihmeistä (*the argument from miracles*) vastustaa tätä johtopäätöstä vetoamalla ihmeitä koskeviin oletettuihin faktoihin.¹²⁸

Säilytän tämän ajatuskulun myös käsitteen suomenoksessa – ratkaisu, johon myös Lari Launonen (2017) on päätenyt Teologisen Aikakauskirjan artikkelissaan *Ateistinen argumentti kätkeytyvästä Jumalasta*. Launosta kiitän myös Schellenbergin argumentin erään ydinkäsitteen – *nonresistant nonbelief* –

¹²⁶ Schellenberg 2015b, 22.

¹²⁷ Schellenberg 2015b, 22.

¹²⁸ Schellenberg 2015a, 12.

ansiokkaasta käännöksestä ”vilpittömäksi epäuskoksi”¹²⁹. Käytän tätä suomenkielistä ilmausta sananmukaisemman ”vastustelematon epäusko” - käännöksen sijasta, koska Launosen käännösratkaisu tavoittaa nähdäkseni riittävässä määrin alkuperäisen merkityksen ollen samanaikaisesti yksinkertaisempi ja havainnollisempi termi kuvaamalleen ilmiölle.

3.3.2. Ei-avoimuuden periaate

Schellenbergin argumentin edellytyksenä on siis avoimuus henkilökohtaiselle suhteelle. Schellenberg johtaa tästä avoimuutta ja ei-avoimuutta koskevan perusperiaatteen, jota hän kutsuu nimellä ”ei-avoin” (*Not Open*): se nimittäin tunnistaa olosuhteen, jossa henkilö B ei tiettyinä aikana selvästikään ole avoin henkilökohtaiselle suhteelle toisen henkilön A kanssa.¹³⁰ Tämä ei-avoimuuden periaate kuuluu näin:

On väistämätöntä, että jos olento A, mikäli ei ole aiheuttanut asiantilaa vastustamalla henkilökohtaista suhdetta olennon B kanssa, on jonain ajan hetkenä epäuskon tilassa suhteessa väitteeseen B:n olemassaolosta, *siinä missä B samanaikaisesti tietää tämän ja voisi muuttaa A:n epäuskon uskoksi*, ei voi pitää paikkaansa, että B on kyseisenä hetkenä avoin henkilökohtaiselle suhteelle A:n kanssa.¹³¹

Schellenbergin mukaan henkilökohtainen suhde on tietoinen ja vastavuoroinen, ja tietoinen suhde on sellainen, josta henkilö tiedostaa olevansa osallinen. Näin ollen ei ole mahdollista aloittaakaan henkilökohtaista suhdetta *uskomatta vastapuolen olemassaoloon*. Toisaalta Schellenberg esittää, että uskominen on useimpien nykyfilosofien mukaan tahatonta – ei ole mahdollista valita uskoa pelkän yrityksen voimalla¹³². Siispä kätkemällä olemassaolonsa B saa aikaan, että A:n on mahdotonta liittyä henkilökohtaiseen suhteeseen kanssaan, vaikka tämä sitä yrittäisi. Tällöin ei-avoimuuden periaate toteutuu.¹³³

Tässä kohtaa itseäni arveluttaa filosofinen suorasukaisuus, jolla Schellenberg tuntuu ”uskomista” käsittelevän. Voitaisiin kysyä esimerkiksi, millaista tulisi olla laadultaan tuon uskon vastapuolen olemassaoloon, jota henkilökohtaisen suhteen aloittaminen hänen mukaansa edellyttää. (Hengellinen) uskominen on filosofisesti, psykologisesti ja kognitiivisesti tarkasteltuna paljon kompleksisempi kokonaisuus kuin yksinomaan on/off -tyyppinen tiedollinen asenne, jollaisena Schellenberg tuntuu sitä turhan mutkattomasti pitävän. On se

¹²⁹ Launonen 2017; Visala & Launonen 2017.

¹³⁰ Schellenberg 2015b, 17, 23.

¹³¹ Schellenberg 2015b, 23.

¹³² Sami Pihlströmin mukaan Schellenberg viittaa tässä yhteydessä keskusteluun ns. doksastisesta voluntarismista; vrt. esim. William Jamesin klassikkoartikkeli ”The Will to Believe” (1897).

¹³³ Schellenberg 2015b, 23.

tietysti enemmän tai vähemmän *myös* tiedollinen asenne. Silti on jälleen kerran huomionarvoista, että lukuisat uskovatkin ihmiset ovat kamppailleet hengellisen kuivuuden tunteiden kanssa, joissa Jumala tuntuu täysin kadonneelta. Esimerkiksi körttiläisessä hengellisyydessä puhutaan *toivosta* eräänlaisena uskon ydinkomponenttina. Näin tekee muun muassa Jouko Mäki-Lohiluoma Siionin virren 88 viidennessä säkeistössä:

Armahda, Herra, armahda
lastasi oikukasta,
ja pelasta, jos kerran voit,
laivasta hukuvasta.
Jos rakkauden kadotin,
jos vaikka kuolee uskokin,
en lakkaa toivomasta.¹³⁴

Schellenberg itsekin viittaa tähän mahdollisuuteen, verraten englannin kielen uskoa kuvaavia käsitteitä *belief* ja *faith*, joista ensimmäinen ilmentää enemmän tiedollista sitoutumista siinä missä jälkimmäinen taas luottamuksen tai toivomisen (*hope*) tyyppistä asennetta. Voisiko B (Jumala) olla avoin – ainakin suhteen alkajaisiksi – tämänkaltaiselle suhteelle A:n kanssa, vaikka varsinainen belief-tyyppisen uskon mahdollisuus olisikin suljettu? Schellenbergin mukaan Jumalan olemassaolon *toivomisen* ja siihen *uskomisen* välillä vallitsee kuitenkin valtava laadullinen ero – jälkimmäisessä tapauksessa toivomisen kohde on muuttunut todellisuudeksi! Osin tästä kokemuksellisesta erosta johtuen osapuoli B (Jumala) haluaisi vuorovaikutuksensa A:n kanssa *alkavan* juuri jälkimmäisen kaltaisesta kokemuksesta, Schellenberg väittää. Niinpä kummankin osapuolen näkökulmasta ”belief”-uskoon pohjautuva suhde on ratkaisevasti erilainen kuin toivoon tai ”faith”-uskoon (josta ”belief”-aspekti voi Schellenbergin mukaan jopa puuttua) pohjautuva suhde.¹³⁵

Tämä keskustelu liittyy laajempiin kysymyksiin uskonnollisen uskon epistemologiasta. Aihepiiriin viitataan työn varrella jatkossakin (mm. luvussa 3.4.1.). Toivo on joka tapauksessa olennainen asia myös esimerkiksi kantilaisessa uskonnonfilosofiassa. Risto Saarinen (2020) tarjoaa tähän näkökulmia tuoreessa kirjassaan *Oppi toivosta*:

Immanuel Kantia hieman soveltaen voisi sanoa, että teologisen toivon oikeutus on vilpittömässä luottamuksessa ja vastuullisessa toiminnassa. Kohteen toteutuminen tai edes sen tarkka käsittäminen eivät kuulu tähän oikeutukseen. – Kun teologina sanon, että kohteen määrittely tai toiveen toteutuminen ei ole toivomisen oikeutuksen varsinainen sisältö, tarkoitukseni ei ole vähätellä kohdetta. Toivomiseen toki kuuluu sitä kohti kulkeminen. Mutta avoimuutena toivo on jotain muuta kuin jo

¹³⁴ Jouko Mäki-Lohiluoma 2000. Siionin virret. Luettavissa <https://www.h-y.fi/siionit.html>. Siionin virret ovat heränneiden eli körttiläisen herätysliikkeen laulukirja.

¹³⁵ Schellenberg 2015b, 24.

3.3.3. Schellenberg-argumentin muotoilu

Tätä taustaa vasten Schellenberg esittelee varsinaisen

kätkeytyneisyysargumenttinsa ateismin puolesta:

1. Jos Jumala on olemassa, hän on täydellisen rakastava kaikkia äärellisiä olentoja kohtaan. (premissi)
2. Jos Jumala on täydellisen rakastava kaikkia äärellisiä olentoja kohtaan, silloin koskee ketä tahansa kykenevää äärellistä olentoa S ja aikaa t, että Jumala on aikana t avoin olemaan positiivisesti merkityksellisessä ja vastavuoroisessa, tietoisessa suhteessa (henkilökohtaisessa suhteessa) S:n kanssa aikana t. (premissi)
3. Jos Jumala on olemassa, silloin koskee ketä tahansa kykenevää äärellistä olentoa S ja aikaa t, että Jumala on aikana t avoin olemaan henkilökohtaisessa suhteessa S:n kanssa aikana t. (1 & 2, hypoteettisen syllogismin kautta)
4. Jos koskee ketä tahansa kykenevää äärellistä olentoa S ja aikaa t, että Jumala on aikana t avoin olemaan henkilökohtaisessa suhteessa S:n kanssa, silloin kenen tahansa kykenevän äärellisen olennon S kohdalla aikana t ei pidä paikkaansa, että S on aikana t vilpittömän epäuskon tilassa suhteessa väitteeseen Jumalan olemassaolosta. (premissi)
5. Jos Jumala on olemassa, silloin ei yhdenkään kykenevän äärellisen olennon S ja ajan t kohdalla pidä paikkaansa, että S on aikana t vilpittömän epäuskon tilassa suhteessa väitteeseen Jumalan olemassaolosta. (3 & 4, hypoteettisen syllogismin kautta)
6. On olemassa ainakin yksi kykenevä äärellinen olento S ja aika t, jolloin S on tai oli aikana t vilpittömän epäuskon tilassa suhteessa väitteeseen Jumalan olemassaolosta. (premissi)
7. Ei pidä paikkaansa, että Jumala on olemassa. (6 & 7, Modus Tollens)¹³⁷

Schellenbergin argumentti on muodoltaan deduktiivinen: johtopäätös seuraa vääjäämättä premisseistä. Tästä puolestaan seuraa, että premisseinä on käytettävä väitteitä, jotka eivät voi yhdessä pitää paikkaansa ilman että johtopäätös myös pitää paikkansa – jolloin tehtäväksi jää ainoastaan arvioida premissien totuudellisuus.¹³⁸ Schellenberg pitää argumenttiaan pohjimmiltaan hyvin yksinkertaisena ja suoraviivaisena, huolimatta siitä, että argumenttia on tulkittu väärin ja Schellenberg on nähnyt paljon vaivaa argumentin täsmentämiseksi sen vajaan kolmekymmenvuotisen elinkaaren aikana. Hän huomauttaa myös, että *usko Jumalaan* ja *kokemus Jumalasta* tulee erottaa toisistaan: ihminen saattaa uskoa Jumalan olemassaoloon samalla kun Jumala kuitenkin tuntuu hänestä olevan kaukana. Tässä yhteydessä Schellenbergkin viittaa ”sielun pimeään yön” mahdollisuuteen henkilökohtaisessa jumalasuhteessa, kutsuen tätä *toissijaiseksi* kätkeytymiseksi (*secondary hiddenness*) – kätkeytymiseksi, johon ei sisälly

¹³⁶ Saarinen 2020, 148.

¹³⁷ Schellenberg 2015b, 24–25.

¹³⁸ Schellenberg 2015a, 3–4; 2015b, 25.

vilpittönty epäuskoa. Hänen argumenttinsa kuitenkin ammentaa *ensisijaisen* kätkeytymisen (*primary hiddenness*) kokemuksesta – siitä, että Jumalan koko olemassaolo ”kätkeytyy” ihmiseltä eikä suhde näin ollen pääse edes alkamaan.¹³⁹

3.3.4. Näköaloja Schellenberg-argumenttiin

Schellenbergin argumentin alkupisteenä on siis huomio siitä, että on olemassa ateisteiksi ja agnostikoiksi lukeutuvia vilpittömiä totuuden etsijöitä ja toisaalta sellaisten kulttuurien kasvatteja, joista puuttuu kokonaan ajatus persoonallisen Jumalan olemassaolosta. Tämä todellisuus sopii hänen mielestään huonosti yhteen sen väitteen kanssa, että on olemassa Jumala. Persoonallisen Jumalan, joka on ylittämättömän suuri, tulee olla myös ylittämättömän rakastava, sillä rakkaus on jotain, mitä persoonallisella olennolla on parempi olla kuin olla olematta (vrt. täydellisen olion teologia). Ylittämättömän rakastava Jumala pitäisi huolen, että jokaisella, jolla on jokahetkinen mahdollisuus henkilökohtaiseen jumalasuhteeseen, on kyky siihen myös ryhtyä. Täten jos Jumala on olemassa, ainoa asia, joka voisi olla ihmisen henkilökohtaisen jumalasuhteen tiellä, olisi ihmisen oma valinta laiminlyödä asia, johon ryhtyminen olisi hänen omassa vallassaan. Schellenbergin mielestä ihmisen ei ole mahdollista olla suhteessa Jumalan kanssa uskomatta tämän olemassaoloon. Näin ollen mikäli rakastava, persoonallinen Jumala olisi olemassa, hän pitäisi huolen, ettei kukaan muuten kuin omasta syystään laiminlöisi uskomista hänen olemassaoloonsa.¹⁴⁰

Uudelleen muotoillussa argumentissaan, jonka Schellenberg esitteli teoksessaan *The Wisdom to Doubt* (2007), Schellenberg painottaa entisestään ajatusta siitä, että mikäli verrattoman suuri ja täten täydellisen rakastava Jumala olisi olemassa, on syytä olettaa hänen arvostavan nimenomaan tietoista, interaktiivista suhdetta kanssaan. Samassa teoksessa Schellenberg kiinnittää lisäksi huomiota ihmisryhmiin, jotka tuottavat teismille erityisen haasteen. Näitä on neljä kategoriaa: 1. ihmiset, jotka ovat menettäneet uskonsa; 2. ihmiset, jotka ovat etsineet totuutta koko elämänsä ajan kuitenkin löytämättä uskoa Jumalaan; 3. ihmiset, jotka ovat kääntyneet ei-teistisiin uskontoihin; ja 4. ihmiset, jotka ovat ei-teistejä siksi, että ovat eläneet teististen vaikutusten ulottumattomissa. Näihin kaikkiin ryhmiin kuuluu ihmisiä, joilla olisi kognitiivinen kyky jumalasuhteeseen

¹³⁹ Schellenberg 2015b, 26–30.

¹⁴⁰ Green & Stump 2015, 3; Schellenberg 2015b, 23.

mutta jotka eivät silti usko Jumalan olemassaoloon. Schellenbergin mukaan on vaikeaa keksiä selitystä, joka ratkaisisi kaikki nämä ongelmatapaukset.¹⁴¹

Vilpittömän epäuskon lisäksi Schellenberg myöntää auliisti maailmassa olevan myös *vastustelevaa* epäuskoa; siis ihmisiä, jotka eivät *haluaisikaan* uskoa. Schellenbergin mukaan tällainen epäusko puolestaan *on* yhteensopivaa Jumalan rakkauden kanssa, sillä se kunnioittaa ihmisen vapaata tahtoa asian suhteen. Schellenberg ei siis kelpuuta vastustelevaa epäuskoa argumenttinsa todistusaineistoksi; sen sijaan niin kauan kuin muutamakin vilpitön epäuskoja on olemassa, tämä riittää argumentin toimimiseksi.¹⁴² Launonen (2017) ehdottaa filosofi Thomas Nagelia esimerkiksi vastustelevastasta epäuskojasta. Nagel nimittäin kirjoittaa:

Haluan ateismin olevan totta, ja minua vaivaa se, että jotkut älykkäimmistä ja parhaiten informoiduista tuntemistani ihmisistä ovat uskovaisia. Kyse ei ole vain siitä, etten usko Jumalaan, ja että haluan luonnollisesti olla oikeassa tässä asiassa. Toivon, ettei Jumalaa ole! En halua Jumalan olevan olemassa, en halua universumin olevan sellainen.¹⁴³

Sami Pihlströmin mielestä kylläkään Nagelin kohdalla ei ole oikein puhua vastustelevastasta tai vilpillisestä epäuskosta. Hänen mielestään vaikuttaa siltä, että Nagel päätyy intellektuaalisen argumentin pohjalta problematisoimaan esimerkiksi naturalistisen maailmanselityksen, jolloin teismi voisi olla tällaisen argumentin mahdollinen seuraus. Pihlström arvelee, että Nagelilla on kuitenkin moraaliset perusteet toivoa, ettei teismi ole totta: että olisi esimerkiksi ikävää, jos olisi Jumala, joka sallii viattomien kärsimyksen. Pihlströmin mielestä Nagelilla on siis asenteeseensa vilpittömät perusteet esimerkiksi pahan ongelman pohjalta, vaikka hänen ajatteluunsa muita ongelmia liittyisikin.¹⁴⁴

Schellenbergin argumenttiin kuuluu siis yksinkertaistetusti kaksi ”palikkaa”: 1. on olemassa *täydellisen rakastava* Jumala; ja 2. on olemassa *vilpitöntä epäuskoa*. Näiden välillä vaikuttaa olevan ristiriita, mistä seuraa, että täydellisen rakastavaa Jumalaa ei voi olla olemassa. Vilpitön epäusko tarkoittaa asennetta, jossa henkilöllä ei ole mitään lähtökohtaista vastustusta jumalasuhdetta kohtaan, mutta siitäkään huolimatta hänestä ei tule uskova. Täydellinen rakkaus taas edellyttää *avoimuutta suhteelle* toisen olion kanssa. Suhde Jumalaan on teistisen ymmärryksen mukaan ihmisen suurin onni ja arvokkainta maailmassa. Miksei Jumala sitten anna (tai kykene antamaan) kaikkien löytää itseään? Kuinka Jumala

¹⁴¹ Green & Stump 2015, 3–4; Launonen 2017, 432.

¹⁴² Launonen 2017, 431–432; Visala & Launonen 2018.

¹⁴³ Nagel 2009, 130–131, Launosen 2017, 432, mukaan.

¹⁴⁴ Pihlström kommentoi näin tutkielmani ohjaamisen yhteydessä.

voi samaan aikaan piiloutua ja olla rakastava? Erilaiset kristilliset vasta-argumentit Schellenbergille keskittyvät pääosin näihin kahteen ”palikkaan”.¹⁴⁵

3.4. Filosofisia vastauksia Schellenberg-argumenttiin

Schellenbergin argumentti on saanut osakseen paitsi runsaasti tunnustusta myös moniin sen osiin kohdistuvaa kritiikkiä. On muun muassa ehdotettu, että tämä ongelma ei ole vakuuttavasti jäsenneilty alun alkaenkaan, tai että sen oletukset Jumalasta (johon se ei usko) ovat kyseenalaisia. Schellenberg on vastannut merkittävään osaan häneen kohdistuneista kritiikeistä.¹⁴⁶ Tämän tutkielman rajoissa minun ei ole mahdollista esitellä kuin pääasiallisimpia vastauksia Schellenbergin argumenttiin.

Sikäli kuin Schellenbergin argumentin esiintuoman vilpittömän epäuskon olemassaolo ja ongelmallisuus tunnustetaan, argumenttia voidaan verrata pahan ongelma -argumentteihin, joissa pahan ilmiön ”oikeuttamiseksi” tarvitaan peruste; teodikea tai puolustus. Näiden osalta kätkeytyneisyysargumenttiin voidaan soveltaa ainakin vasta-argumentteja vapaasta tahdosta ja sielunmuokkauksesta.

3.4.1. Epäusko on aina ”vilpillistä”

Ensinnäkin Schellenbergin argumenttiin voidaan vastata kiistämällä vilpittömän epäuskon olemassaolo. Vilpittömän epäuskon käsitteen heikkous kieltämättä onkin siinä, että tosiasiassa – kenties ihmisen itsensäkin – on mahdotonta tietää, mitä tällaisen asenteen taustalla piilee. Jos henkilö kärsii älyllisistä paheista, hänen päättelyään saattavat ohjata vaikkapa huolimattomuus, puolueellisuus tai laiskuus.¹⁴⁷ Teologisesta näkökulmasta myös syntiinlankeemukseen on mahdollista vedota tällaisena jumalasuhteen mahdollisuutta torjuvana tekijänä. Tällöin väite vilpittömästä epäuskosta olisi pohjimmiltaan itsepetosta. Launosen (2017) mukaan kristillisessä teologiassa käsitys siitä, että Jumala ilmoittaa itsensä kaikille, jotka ovat asialle avoimia, edustaa suoranaista valtavirtaa.¹⁴⁸

Apostoli Paavalia (Room. 1:18–32) seuraten muun muassa Augustinus, Anselm, Akvinolainen ja Calvin ovat katsoneet epäuskon johtuvan aina siitä, että ihminen tahallisesti vastustaa Jumalan tuntemista, vaikkei hän itse edes tiedostaissi vastusteluaan. Paavalin mukaan kaikki ihmiset ovat kyllä tietoisia Jumalasta, jonka teot ovat ”maailman luomisesta asti olleet nähtävissä ja havaittavissa” (Room. 1:20). Epäuskovan ihmisen sydän on kuitenkin pimentynyt ja hän on tukahduttanut todistusaineiston, jonka Jumala tarjoaa itsestään luonnossa ja ihmisen omassatunnossa.¹⁴⁹

¹⁴⁵ Vainio & Visala 2011, 173; Visala & Launonen 2018.

¹⁴⁶ Coakley 2015, 239–240.

¹⁴⁷ Vainio & Visala 2011, 173.

¹⁴⁸ Launonen 2017, 432; Visala & Launonen 2018.

¹⁴⁹ Launonen 2017, 432–433.

Kalvinistisessa teologiassa on vaikuttanut niin sanottu kaksinkertainen predestinaatio-oppi eli käsitys, jonka mukaan Jumala määrää ennalta, kuka pelastuu ja kuka joutuu kadotukseen. Myös luterilaisessa kirkossa ihmisen uskonnolliseen tahdonvapauteen on suhtauduttu kriittisesti ja Jumalan pelastussuunnitelman salattuutta on korostettu. Tämä näkemys lähenee kuitenkin ainoastaan yksinkertaista predestinaatiota (jonka mukaan ainoastaan pelastuvat määrättäisiin ennalta), ja luterilaiset tunnustuskirjat painottavat Kristuksen pelastavaan armotyöhön turvautumista predestinaatiolla spekuloinnin sijasta. Varsinkin kalvinistisen tradition radikaali teologia tietysti saattaa käsityksen vilpittömästä epäuskosta kokonaan uuteen valoon, koska predestinaatio-ajattelun mukaan epäusko on syntiinlankeemuksesta seuraavaa, itse ansaittua hengellistä sokeutta, josta Jumala vapahtaa ihmissydämen tahtonsa mukaan.¹⁵⁰

Klassisen teismin mukainen teologinen determinismi ja perisyntiopin käsitys peritystä syillisyydestä ovat kuitenkin monen kristityn nykyfilosofin mielestä ongelmallisia. Tämän ei silti tarvitse johtaa vilpittömän epäuskon olemassaolon myöntämiseen. Monet kalvinistisesta traditiosta ponnistavat filosofit (kuten Alvin Plantinga) ovat esittäneet, että ihmisellä on kyllä synnynnäinen taju Jumalasta (*sensus divinitatis*). Syntiinlankeemuksen seurauksena ihmisellä on kuitenkin myös tiedostamaton taipumus vastustaa tai tukahduttaa tietoa Jumalasta. Tällöin teismin kieltäminen tarkoittaa väistämättä ”vilpillistä” tai vastustelevaa epäuskoa ja itsepetosta – vaikka ihminen itse luulisikin olevansa vilpiton.¹⁵¹

Väittely jumalatiedon tai jumalasuhteen tiedostamattomasta vastustuksesta on vaikeaa, sillä näitä väitteitä on hankala todistaa. Empiiriset tieteet voivat kuitenkin auttaa ymmärtämään ihmisen kognitiivista uskonnollista käyttäytymistä. Kognitiivisen uskontotieteen mukaan uskonto on *kognitiivisesti luonnollista*, mikä tarkoittaa, että se helppo omaksua. De Cruz (2015) kylläkin huomauttaa, että evoluution perspektiivissä juuri teismi *ei* ole ihmiselle mikään vääjäämätön kognitiivinen ja kulttuurinen lopputulema. Ihmiselle on luonnollista omaksua muunkinlaisia uskonnollisia uskomuksia tai jäädä kokonaan sellaisista paitsi.¹⁵² Näiden tutkimustulosten voi silti nähdä vahvistavan ajatusta luonnollisesta jumalatiedosta, vaikka ne eivät tietenkään todista Jumalan olemassaoloa muutoin

¹⁵⁰ Launonen 2017, 433; Aamenesta öylättiin.

¹⁵¹ Launonen 2017, 433.

¹⁵² De Cruz 2015, 55, 58; ks. lisää tästä aiheesta luvussa 5.

kuin ihmisen kognitiivisena kapasiteettina. Empiirinen tutkimus osoittaa myös, että psykologinen itsepetos on ihmisille tavallista – taipumus pitää toimintansa motiiveja vilpittömämpinä kuin ne todellisuudessa ovatkaan¹⁵³. Launonen kiteyttää:

Jos siis luonnollinen jumalausko sekä taipumus älylliseen itsepetokseen havaitaan tyypillisiksi ihmisen kognitiivisiksi piirteiksi, ei ole täysin absurdia väittää, että monet ihmiset alitajuisesti tukahduttavat tietonsa Jumalan olemassaolosta ja uskottelevat samalla itselleen ja muille etsivänsä Jumalaa tositaroituksella.¹⁵⁴

Vilpittömän epäuskon filosofis-teologinen purkaminen osoittautuu siis poikkeuksellisen monisyiseksi. Mainittujen näkökohtien lisäksi Schellenbergin argumentaatioissa on nähdäkseni olennaista kiinnittää huomiota käsittelyssä olevan uskon *laatuun*: millaista varmuusastetta uskonnolliseen uskoon vaaditaan? Onko uskossa sijaa epäilylle? Millaisia vaikuttimia uskon (tai epäuskon) taustalla piilee? On vähintään kyseenalaista, onko ihmisen mahdollista edes itsensä osalta päästä käsiksi näin kompleksiseen kokonaisuuteen, johon eittämättä liittyy paljon alitajuista prosessointia ja tiedostamattomia uskomuksia, jotka ohjaavat hänen valintojaan ja ajatteluaan – siitäkin huolimatta, että ihminen kokisi uskonnollisen positionsa ”vilpittömän” päättelyn tulokseksi. Usko on nimeltään ja olemukseltaan ”uskoa”, ei siis tietoa. Olli-Pekka Vainion (2018) mukaan uskoon liittyy silti aina myös tiedollinen, *totena pitämisen*, aspekti. Kristillisen teologian valtavirrassa varsin vakiintuneen kolmijaon mukaan uskoon liittyy kolme aspektia: 1. tieto; 2. totena pitäminen; ja 3. luottamus, johon liittyy myös toiminta, praktinen ulottuvuus. Näistä osa-alueista kenties kryptisin on tuo totena pitämisen edellytys – usko voi nimittäin saada erilaisia varmuusasteita.¹⁵⁵

Launosen mielestä kuulostaa siltä, että Schellenbergin henkilökohtainen kokemus todistaa vilpittömän epäuskon kaltaisen ilmiön olemassaolon ainakin Schellenbergille itselleen:

Akateemista uskonnonfilosofiaa on kritisoitu siitä, että alan ammattilaisten subjektiiviset elämäkokemukset vaikuttavat tavallista enemmän argumentoinnin taustalla. Tämä näyttäisi pitävän paikkansa keskustelussa Jumalan kätkeytyneisyydestä. Schellenbergin tekstejä lukiessa saa vaikutelman, että hänen oma kokemuksensa ateismiin päätymisestä vilpittömän pohdinnan seurauksena tarjoaa hänelle ainakin yhden varman todisteen siitä, että vilpittömä epäuskoa on olemassa. Koska ihmiset eivät näe toistensa sydämeen, Jumalan olemassaolosta syvästi vakuuttuneella teistillä ei välttämättä ole pääsyä tällaiseen todistusaineistoon. Hän voi myös ajatella, että pohjimmltaan jokainen ei-uskova huijaa itseään ja pakenee Jumalaa.¹⁵⁶

¹⁵³ Ks. esim. von Hippel & Trivers 2011, Launosen 2017, 433, mukaan.

¹⁵⁴ Launonen 2017, 433.

¹⁵⁵ Vainio & Visala & Launonen 2018.

¹⁵⁶ Launonen 2017, 437.

Sarah Coakley (2015) huomauttaa, että vilpittömän epäuskon jäsentäminen on avainasemassa Schellenbergin argumenttiin vastaamisessa. Sen selvittäminen, mitä sillä tarkoitetaan ja uhkaako sen olemassaolo täydellisesti rakastavan Jumalan olemassaoloa, taas edellyttää, että jonkinlainen ”tarina” Jumalasta ja ihmisen suhteesta Jumalaan on jo väistämättä käytössä. Tällä tavoin se, mikä vaikuttaa alun perin pelkältä loogiselta palapeliltä, muuttuu vääjäämättä väittelyksi teologisesta narratiivista.¹⁵⁷ Esimerkiksi Adam Greenin (2015) mukaan kätkeytyminen nousee todelliseksi ongelmaksi ainoastaan siinä tapauksessa, että oletamme Jumalan olioksi, joka on *kiinnostunut* meistä¹⁵⁸.

3.4.2. Jumala kätkeytyy korkeampien päämäärien tähden

Schellenbergin argumenttiin voi vastata myös kieltämällä sen premissin Jumalan alituisesta avoimuudesta suhteelle ihmisten kanssa. Tällöin tehtäväksi jää sellaisen hyvän syyn esittäminen, joka Jumalalla voisi olla tehdä olemassaolonsa vähemmän ilmeiseksi, kätkeytyä ihmisiltä ainakin väliaikaisesti ja näin myös jättää sijaa vilpittömälle epäuskolle. Nämä syyt toimivat pahan ongelmaan vastaavien teodikeoiden ja puolustusten tavoin. Ne vetoavat johonkin suurempaan hyvään, jonka mahdollistumisella on hintansa. Yhdeksi tällaiseksi korkeammaksi hyväksi on esitetty moraalista valinnanvapautta. Tällöin ajatuksena on, että ihmisen moraalinen kasvu on mahdollista ainoastaan silloin, kun hänen valintansa ovat vapaita eikä esimerkiksi Jumalan rangaistuksen pelko ohjaa hänen toimintaansa. Tätä näkemystä edustaa muun muassa Richard Swinburne, joka on esittänyt, että lapsikin tarvitsee vapautta vanhemmastaan, jotta hänen oma moraalinen vastuunottonsa ja moraalinen autonomisuutensa kehittyisi.¹⁵⁹

Vapaaseen tahtoon ja sielunmuokkaukseen vetoaminen on suosittu tapa vastata kätkeytyneisyysargumenttiin. John Hickin (1966) terminologiaan kuuluu ”episteeminen välimatka”, jonka Jumala luo itsensä ja luotujensa välille, jotta ihmisille jäisi vapaus tehdä moraalisesti merkityksellisiä valintoja. Myös Michael Murrayn (2002) mukaan libertaarinen moraalinen vapaus on välineellinen hyvä. Kun Jumalan olemassaolo on maallisessa elämässämme jossain määrin peitettyä meiltä, kykenemme kehittämään moraalisesti merkityksellisiä ominaisuuksia. Jos Jumala paljastaisi itsensä tavalla, joka eliminoisi kaiken vilpittömän epäuskon, silloin pelkäisimme rangaistusta tai vähintään vaille jäämistä hyvästä asiasta siinä

¹⁵⁷ Coakley 2015, 241–242.

¹⁵⁸ Green 2015, 139.

¹⁵⁹ De Cruz 2015, 59; Launonen 2017, 434; Visala & Launonen 2018.

määrin, että olisimme pakotetut uskomaan Jumalan paljastamat asiat ja toimimaan niiden mukaisesti.¹⁶⁰

De Cruzin mukaan kognitiivinen uskontotiede tarjoaa tälle hypoteettiselle tilanteelle jonkin verran epäsuoraa tukea. Alan tutkimus nimittäin osoittaa, että uskonnollinen virittäytyneisyys kasvattaa todennäköisyyttä ihmisten moraaliselle käyttäytymiselle. Tästä esimerkkinä toimii useiden psykologisten tutkimusten vahvistama ”sunnuntaiefekti”. Sen mukaan uskonnollisten ihmisten käytös on tavallista prososiaalisempaa sunnuntaisin – kirkossakävijät esimerkiksi lahjoittavat todennäköisemmin rahaa hyväntekeväisyyteen sunnuntaisin kuin muina viikonpäivinä. Näiden löydösten valossa episteeminen välimatka - vastauksen pääoletus on vakuuttava: kiistämätön todistusaineisto Jumalan olemassaolon puolesta vaikeuttaisi kykyämme tehdä itsenäisiä moraalisia valintoja.¹⁶¹

Jumalauskon moraalinen pakottavuus edellyttää kuitenkin uskoa nimenomaan moraalisesti vaativaan Jumalaan – esimerkiksi sellaiseen, joka kykenee rankaisemaan tai palkitsemaan meitä ikuisella rangaistuksella helvetissä tai ikuisella autuudella taivaassa. Armollinen ja rakastava jumalakäsitys saattaa jopa vähentää prososiaalista käyttäytymistä. Episteemisen välimatkan kannattajat ovat esittäneet samansuuntaista: jos Jumalan olemassaolo olisi selvemmin tiedossa, asiantilan moraalinen pakottavuus ihmisille riippuisi siitä, millaisia puolia Jumala itsestään paljastaisi. On tietysti vaikeaa ennustaa, millaisia seurauksia sillä olisi, jos Jumala paljastaisi itsensä yksiselitteisesti kaikille. Kognitiivisen uskontotieteen valossa on mahdollista, että Jumala voisi paljastaa joitakin puolia itsestään (esimerkiksi rakkautensa) samalla kuin piilottaisi joitain muita puolia (esimerkiksi iankaikkisuuspelotteen), vaarantamatta samalla kykyämme moraalisiin valintoihin.¹⁶²

Schellenbergin mielestä nämä vastaukset onnistuvat korkeintaan selittämään jatkuvan ja voimakkaan todistusaineiston puuttumisen Jumalan olemassaolosta. Hänen mukaansa Jumalan tulisi kuitenkin tarjota ihmisille sen verran näyttöä itsestään, että uskon *syntyminen* mahdollistuisi. Schellenbergin mukaan myös moraaliseen tahdonvapauteen vetoaminen Jumalan kätkeytyneisyyden syynä on

¹⁶⁰ De Cruz 2015, 59.

¹⁶¹ De Cruz 2015, 59, 68.

¹⁶² De Cruz 2015, 59–60, 68.

ongelmallista, sillä Jumalaan uskovatkin yksilöt ovat alttiita kiusauksille¹⁶³.

Tuonpuoleinen elämä on hänen mukaansa liian kaukainen todellisuus, ettei sen uhka riitä sanelemaan ihmisten moraalista toimintaa. Miksei voisi olla olemassa todellisuutta, jossa Jumala ilmoittaisi itsensä selvemmin, mutta valinnanvapaus ja moraalinen kilvoittelu jatkuisivat, tai jossa Jumala kätkisi tuonpuoleista koskevan rangaistuksen uhan samalla kun tarjoaisi riittävää näyttöä olemassaolostaan?¹⁶⁴ Nämä väitteet ovat tietysti riippuvaisia myös yksilön teistisen uskon sisällöstä, kuten kristillisen pelastusopin painotuksista. Etenkin luterilaisuudessa painotetaan pelastumisen tapahtuvan ”yksin armosta”, jolloin ihmisen moraalinen kilvoittelu ei ratkaise pelastusta, vaikka onkin muilla tavoin tärkeää. Kuten edellä esitetään, kognitiivisen uskontotieteen mukaan uskomukset Jumalan rankaisevuudesta vaikuttavat yksilön moraaliseen käyttäytymiseen. Näissä uskomuksissa voi kuitenkin esiintyä runsasta yksilöllistä ja jopa uskonnon sisäistä vaihtelua.

Vainio ja Visala huomauttavat, että ilman vapaaehtoisuutta myöskään itse jumalasuhdetta ei voi pitää aitona. Tästä näkökulmasta kätkeytyneisyys tukee uskon valinnanvapautta. Kun Jumalan olemassaolo ei ole ilmeistä, usko ei muutu tiedoksi tai opportunistiksi vaan se on ”tietoista halua elää Jumalan yhteydessä”. Søren Kierkegaard pohtii juuri tätä ongelmaa kirjassaan *Filosofisia muruja* (1844).¹⁶⁵

Kierkegaardin mukaan Jumala toimii kuin kuningas, joka haluaa mennä naimisiin köyhän piikatyttöksen kanssa. Kuningas voisi mahdolliaan pakottaa tytön liittoon kanssaan, mutta tällöin hän ei voisi olla varma tämän motiiveista. Aidon rakkauden sijasta tyttöä saattaisi kiinnostaa kuningattaren asema, tai mahdollisesti hän suostuu kuninkaan tahtoon, koska on peloissaan. Siksi kuningas naamioituu talonpojaksi ja pyrkii tekemään vaikutuksen sillä kielellä, joka on tytölle luontainen. Näin tyttö voi rakastua kuninkaaseen itseensä, ei tämän asemaan. Tällöin kuninkaan kuninkuus on salattua, ja talonpojan hahmossa hän on monella tapaa täysin vastakkainen sille, mikä on hänen olemuksensa kuninkaana.¹⁶⁶

Schellenberg ei itse ole vakuuttunut argumenttiinsa kohdistuvista vastauksista, jotka vetoavat Jumalan tavoittelemiin korkeampiin hyviin kätkeytymisen kustannuksella: hänen mielestään näiden hyvien päämäärien pitäisi voida toteutua yhtä hyvin jumalasuhteessa. Rakastava Luoja loisi sellaisen maailman, jossa mitkään muut asiat eivät muodostuisi jumalasuhteen esteeksi.

¹⁶³ Launonen (2017, 435) huomauttaa tälle näkemykselle löytyvän vahvistusta myös Raamatusta: Vanhassa testamentissa Jumala ilmoittaa usein eksplisiittisesti itsensä ja tahtonsa sekä sen rikkomisesta seuraavat rangaistukset, mutta silti esimerkiksi autiomaassa vaeltavat israelilaiset eivät kaihtaneet syntiä.

¹⁶⁴ Launonen 2017, 435.

¹⁶⁵ Vainio & Visala 2011, 175.

¹⁶⁶ Vainio & Visala 2011, 175.

Jumalasuhteen tulisi Schellenbergin mukaan pikemminkin olla reitti kaikkeen muuhun luomakunnan hyvään eikä mikään este niiden toteutumiselle.¹⁶⁷

3.4.3. Ihminen myötävaikuttaa uskoon

Skeptisen teismin näkökulmasta ihminen ei ole sellaisessa tiedollisessa asemassa, että voisi ymmärtää Jumalan kätkeytymisen syyn. Siksi vilpittönty epäuskoakaan ei voi pitää todistusaineistona Jumalan olemassaoloa vastaan. Paul Moserin (2015) mukaan emme pysty kognitiivisen rajallisuutemme takia ymmärtämään Jumalan tarkoituksia, joten emme kykene löytämään täydellistä selitystä sille, miksi Jumala kätkeytyy ajoittain joiltakuilta ihmisiltä. Moserin mukaan ihmisellä on kuitenkin mahdollisuus myötävaikuttaa Jumalan lunastavaan toimintaan ja tällaista kautta hankkia osaltaan evidenssiä Jumalasta.¹⁶⁸

Moser on Schellenbergin kanssa samaa mieltä siitä, että tieto Jumalan olemassaolosta ei muodosta uhkaa muille arvokkaille asioille. Sen sijaan Jumalalla on Moserin mukaan *omat* tarkoituseränsä pidättäytyä suhteesta joidenkin ihmisten kanssa. Moser esittää Raamatun jumalakuvaan vedoten, että Jumala antaa näyttöä itsestään omilla ehdoillaan. Julkisten ja selvien todisteiden sijasta Jumala kommunikoi hiljaisena äänenä ihmisen sisimmässä. Jos ihminen virittäytyy kuulemaan tuota ääntä, se vahvistuu kutsuksi mukautua Jumalan rakkauteen ja tahtoon. Jumala edellyttää ihmisiltä tällaista valmiutta mukautua tahtoonsa. Pelkkä usko Jumalan olemassaoloon ei nimittäin riitä tekemään ihmisen jumalasuhteesta rakkauteen perustuvaa tai pyyteetöntä. ”Voisihan ihminen uskoa Jumalan olevan olemassa, mutta silti vihata häntä tai antautua suhteeseen vain taivaspaikan toivossa. Jumalan itseilmoituksen päämääränä ei siis ole pelkkä usko Jumalan olemassaoloon, vaan kokonaisvaltainen muutos ilmoituksen vastaanottajissa”, Launonen selventää.¹⁶⁹ Myös Vainio (2018) esittää, että pelkästään tieto tai varmuus jostain asiasta ei riitä tekemään siitä uskonnollista uskoa. Tätä havainnollistetaan usein ”demonien uskoksi” kutsutulla ilmiöllä: Saatanakin uskoo Raamatun mukaan Jumalaan, mutta uskon asenteeseen tarvitaan lisäksi jokin rakkaudellisen luottamuksen tai turvautumisen kaltainen aspekti, jotta siitä tulisi uskoa siinä merkityksessä kuin Schellenbergkin tarkoittanee.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Launonen 2017, 436.

¹⁶⁸ Moser 2015, 88.

¹⁶⁹ Launonen 2017, 436.

¹⁷⁰ Vainio & Visala & Launonen 2018.

Moser kiteyttää:

Jumalan täydellinen rakkaus – on moraalisesti transformoivaa ja rakentavaa, ei orjallista tai viihdyttävää. Täydellisen rakastava Jumala etsii nöyriä, täydellisen rakastavia palvelijoita, ei itsetietoisia elitistejä tai päällepäsmäreitä. Näin Jumala etsii kokosydämistä omistautumista ihmisiltä, sillä mikään vähempi ei kunnioittaisi Jumalaa oikealla tavalla.¹⁷¹

Siinä missä Schellenberg vetoaa analogiaan vanhemman ja lapsen suhteesta, Moserin kuvaus ihmisen jumalasuhteesta taas muistuttaa pikemminkin kahden aikuisen välistä rakkaussuhdetta. Launosen mukaan ”tällainen analogia auttaa näkemään, miksi Jumala saattaisi edellyttää itseilmoituksensa kohteena olevilta syvää antautumista, ei pelkkää avoimuutta jumalasuhteelle”. Moserin mukaan Jumalan kätkeytyneisyyden ongelma on mahdollista ratkaista ainoastaan ihmisen henkilökohtaisessa jumalasuhteessa. Joka etsii Jumalaa oikein, hänet myös löytää – vaikka juuri Jumalan ajoittaiselle kätkeytymiselle ei löytyisikään selitystä. Jos taas Jumalaa ei juuri nyt löytyisikään, tulevaisuudessa voi olla toisin. Evidenssin tutkimisen sijasta meidän tulisi joka tapauksessa kääntyä kohti oman sydämemme tilaa.¹⁷² Moserin vastauksessa korostuu siis ihmisen itsetutkiskelun olennainen merkitys jumalasuhteen myötävaikuttajana. Tältä osin hänen vastauksensa Schellenberg-argumenttiin on tavallista vaativampi; myös ihmisellä on vastuuta jumalasuhteessa. Ennen kuin teemme johtopäätöksiä Jumalan olemassaolosta todistusaineiston niukkuudesta käsin, Moser kehottaa meitä arvioimaan vilpittömästi, *haluamme* oikeastaan edes jumalasuhdetta:

Mitä oikeastaan haluamme: Jumalan kätkeytymistä vai Jumalan läsnäoloa? Vain yksilö voi vastata omasta puolestaan. Vastauksemme tulee olla rehellisiä ja vastuullisia, kun kärsivällisesti etsimme Jumalan kutsua keskellä maailman melua ja häiriötekijöitä. Pelkästään tämä kutsu, yhdistettynä ihmisen soveltuvaan vastaukseen, alkaa hälventää sitä Jumalan kätkeytyneisyyttä, jota ajoittain koemme. – Jos Jumalan läsnäolo karkaa meiltä, meidän tulisi kysyä, miksi toiset vastuulliset ihmiset väittävät omistavansa näyttöä Jumalasta. Meidän tulisi kysyä, mitkä ovat meidän elämässämme [ne kohdat, joiden kautta estämme Jumalaa pääsemästä luoksemme].¹⁷³

Kristillisessä traditiossa Jumalan olemuksena on pidetty rakkautta merkityksessä *agape*. Tällä tarkoitetaan itsensä uhraavaa, lunastavaa rakkautta. Moserin mielestä tällä on merkittäviä seurauksia Jumalan kätkeytyneisyyteen ja siihen, mitä ihminen voi tietää Jumalasta. Moserin mukaan ihminen voi itse, ei pelkästään ajatella, vaan myös elää ja toimia pelastavilla (*redemptive*) tavoilla. Tämä tarjoaa käytännöllisen vaihtoehdon tutkia Jumalan läsnäoloa ja kätkeytymistä. Sen myötä ymmärrämme myös, miten Jumala on luonnostaan

¹⁷¹ Moser, Launosen 2017, 436 mukaan.

¹⁷² Launonen 2017, 436–437.

¹⁷³ Moser 2015, 87–88.

parantava ihmisiä kohtaan. Näin ajatellen ongelmamme Jumalan kätkeytymiseen liittyen eivät siis ole puhtaasti intellektuaalisia tai kognitiivisia, vaan syvällisen moraalisia ja eksistentiaalisia.¹⁷⁴ Moser on kiinnittänyt huomiota myös Jumalaa koskevan tietomme kahtalaisuuteen: käsitteellinen jumalatieto on eri asia kuin persoonallinen jumalatieto. Meillä voi olla käsitteellistä tietoa Jumalan ominaisuuksista ilman minkäänlaisia vakaumuksia aiheeseen liittyen. Persoonallinen tieto on puolestaan syvempää ja edellyttää tiedon kohteen henkilökohtaista *tuntemista*.¹⁷⁵

Launosen mielestä Moserin näkemyksessä, jonka mukaan ihmisen täytyy ikään kuin ansaita Jumalan näyttäytyminen, piilee hengellisen elitismin vaara, ja itseäni mietityttää sen sovittaminen yhteen ainakaan luterilaisen käsityksen kanssa, jossa usko nähdään ansaitsemattomana armon osoituksena. Launonen huomauttaa, ettei myöskään näytä siltä, että uskosta osalliset olisivat aina moraalisesti erityisen esimerkillisiä ihmisiä. Visala huomauttaa, että moraalinen sitoutuminenkin edellyttää tiettyä määrää evidenssiä.¹⁷⁶ Mielestäni Moserin Raamatun teksteistä ammentava jumalakuva¹⁷⁷ ja vastaus Schellenbergin argumenttiin on silti monin tavoin tuore ja oivaltava. Suhde Jumalaan on kristinuskon mukaan elävä ja kaksisuuntainen, ja on typistävää tarkastella sitä pelkkänä ”uskona Jumalan olemassaoloon”, jollainen yksilöllä joko on tai ei ole.

3.4.4. Schellenbergin Jumala on olkiukko

Edellä mainittujen vastauslinjojen lisäksi Schellenbergin argumenttia voi haastaa kyseenalaistamalla sen jumalakäsitystä – millaisen Jumalan olemassaolon puutteen Schellenberg oikeastaan pyrkii osoittamaan? Greenin ja Stumpin (2015) mukaan tältä osin Schellenbergin argumenttia on mahdollista haastaa tarkastelemalla joko väitettä siitä, että Jumalan täydellisyys edellyttää henkilökohtaista suhdetta, tai oletusta siitä, millaisesta suhteesta Jumala on kiinnostunut. Esimerkiksi jos painotetaan Jumalan tuonpuoleisuutta ja sanoinkuvaamattomuutta (vrt. Rea), täytyy johdonmukaisesti olla varovainen verrattaessa Jumalan rakkautta ihmisrakkauteen. Tämä on huomionarvoinen seikka, sillä voi tuntua houkuttelevalta tarkastella Jumalaa rakastavan ihmisvanhemman mallin kautta ja sitten arvioida Jumalan ilmeistä kätkeytymistä

¹⁷⁴ Moser 2015, 71.

¹⁷⁵ Vainio & Visala 2011, 174.

¹⁷⁶ Visala & Launonen 2018.

¹⁷⁷ Launonen 2017, 437.

tuon mallin ehdoilla. Mutta mitä jos inhimilliset rinnastukset ovat harhaanjohtavia? Jos Jumala on tuonpuoleinen, ihmisen käsityskyvyn ylittävä *mysteeri*, voi myös olla, että ihmisten oletukset Jumalan rakkauden toiminnasta jäävät kovin riittämättömiksi ottaessaan vertailukohdaksi inhimillisen rakkauden.¹⁷⁸

Schellenbergin argumenttiin voi vastata myös vastakkaisesta näkökulmasta. Siinä jaetaan Schellenbergin oletus, että Jumala on kiinnostunut rakastavasta suhteesta ihmisen kanssa. Tämä suhde on kuitenkin luonteeltaan toisenlainen kuin Schellenbergin argumentti väittää. Green ja Stump (2015) antavat tästä esimerkin: Schellenbergin argumentin keskiössä on ihmisen usko Jumalan olemassaoloon (*belief that God exists*). Voidaan kuitenkin kyseenalaistaa, kuinka keskeistä *tällainen* usko Jumalan olemassaoloon on suhteen kannalta. Tämä ajatus on helpompaa esittää englannin kielen avulla: Jos on olemassa sellaista uskoa (*faith*), johon ei vaadita uskoa (*belief*), voidaan ajatella, että *faith*-pohjaisen suhteen on mahdollista kasvaa *belief*-uskon poissaolossa. Se, että suhde on kasvanut epävarmuuden aikana, voi itse asiassa lisätä suhteen arvoa. (In fact, it could be a great-making feature of a relationship that it grew in a time of uncertainty.)¹⁷⁹

Greenin ja Stumpin mukaan on lisäksi mahdollista, että Schellenberg ei kiinnitä huomiota kaikkiin ihmisen ja Jumalan välisen suhteen laatuun liittyviin esteisiin. Jos jollakulla on esimerkiksi vaikeuksia nykyisessä ihmissuhteessaan edellisten suhteiden jättämän psykologisen jälkitaakan vuoksi, tästä ei voi syyttää nykyistä suhdetta. Ihminen saattaa vastustaa suhdetta traumaattisen kokemuksen takia, mutta jos vastustus ei pohjaudu hänen reflektiivisesti koeteltuihin haluihinsa ja valintoihinsa, se ei todennäköisesti ole sellaista vastustusta kuin mihin Schellenberg viittaa argumenttinsa yhteydessä. Myös kysymys rakkauden luonteesta Schellenbergin ajattelussa tuottaa yhdenlaisen hankaluuden. On yksi asia ajatella rakkautta kahden ihmisen nauttimisena toisistaan juuri sellaisina kuin he ovat. Jos taas katsotaan, että rakkauteen kuuluu moraalisen suoraselkäisyyden ja uhrautuvaisuuden ulottuvuus, silloin tuntuu todennäköisemmältä, että keskivertohenkilö ei ole täysin vastaanottavainen tuollaiselle rakkaudelle.¹⁸⁰

Kätkeytymisen ongelma nostattaa esiin kilpailevia käsityksiä episteemisestä nöyryydestä. Yhtäältä, kuten Schellenberg painottaa (ks. luku 3.1.2.), olemme

¹⁷⁸ Green & Stump 2015, 4.

¹⁷⁹ Green & Stump 2015, 4.

¹⁸⁰ Green & Stump 2015, 4–5.

rajallisia luontokappaleita, ja lajimme kehitys saattaa olla vasta alkuvaiheessa. Tästä näkökulmasta episteeminen nöyryys edellyttäisi vähintäänkin sen ajatuksen puntaroimista, että kasvamme ulos nykyisistä uskonnoistamme. Toisaalta on mahdollista ajatella, että Jumalan tuonpuoleisuus ylittää kognitiivisen käsityskykymme joka tapauksessa riippumatta lajimme kehityksestä. Tällöin totuuden Jumalasta täytyisi tulla Jumalan itsensä paljastamaksi, kuten suurimmat monoteistiset uskonnot väittävätkin tapahtuneen. Tästä näkökulmasta episteeminen nöyryys tuntuisi vaativan taipumista traditioon ja siitä oppimista. Jumalan kätkeytymisen ongelmaan kuuluu siis vaihtelevia esioletuksia episteemisestä nöyryydestä.¹⁸¹

Näiden näkökohtien lisäksi Jumalan kätkeytymisen ongelma herättää Greenin ja Stumpin mukaan kysymyksen omista arvostuksistamme. Esimerkiksi sen jäljittämässä, millaisia suhteita verrattoman suuri Jumala arvostaisi, pohdimme tosiasiallisia suhteita, joita me itse arvostamme ja suosimme. Onko toisiin kohdistuva persoonaton hyväntahtoisuus riittävää inhimilliselle kukoistukselle suhteessa, vai edellyttääkö inhimillinen kukoistus rakkaussuhteessa jotain enemmän, esimerkiksi vastavuoroisuutta ja läpinäkyvyyttä?¹⁸² Tällaisia kysymyksiä käsittelee Michael Rea seuraavan luvun 3.5. kristillisessä vastauksessaan kätkeytyneisyysongelmaan. Jumalan tuonpuoleisuuden teologiaa edustavat myös kristillisen mystiikan sisältä nousevat pääluvun 4 näkökulmat.

3.5. Kätkeytyneisyys ja Jumalan transsendenssi

Michael Rean kiintopisteenä on transsendenttisuuden – tuonpuoleisuuden – perspektiivi kristillisen Jumalan ymmärtämisessä. Rean mukaan Jumalan kätkeytyminen on itsestään selvä seuraus Jumalan transsendenssista. Rea pyrkii muodostamaan yleispätevän vastauksen kätkeytyneisyysargumenttiin (tai tarkalleen ottaen kätkeytyneisyysargumenttien joukkoon) kristillisen tradition sisältä käsin. Hänen keskeinen väitteensä on, että Jumalan rakkaus on fundamentaalisesti erilaista kuin ihmisrakkaus: hiljaisuus on Jumalan *tapa rakastaa*. Esitän tässä luvussa lyhyen läpileikkauksen hänen laajamittaisesta, tuoreesta puheenvuorostaan filosofiseen kätkeytyneisyyden ongelmaan vastaamiseksi.

¹⁸¹ Green & Stump 2015, 5.

¹⁸² Green & Stump 2015, 5.

3.5.1. Jumalan transsendenttisuus

Kristillisessä traditiossa käsitys Jumalan transsendenttisuudesta on ollut vallitseva¹⁸³. Monille kaikkein tärkeimmistä ja vaikutusvaltaisimmista teologeista kristinuskon persoonallinen Jumala on ollut nimenomaan transsendentti, yksinkertainen, muuttumaton ja kaikesta riippumaton (*a se*) klassisen teismin Jumala. Nämä jumalalliset attribuutit palautuvat täydellisen olion teologiaan, ja niillä on ollut valtava vaikutus sekä tradition käsityksiin Jumalan rakkaudesta että myös käsityksiin siitä, millaista on olla rakastavassa suhteessa Jumalan kanssa.¹⁸⁴

Rean mielestä meiltä puuttuu seikkaperäinen teologianhistoriallinen selvitys kätkeytyneisyysargumentin Jumalaa koskevista oletuksista. Näin ollen niin merkittävää kysymystä kuin Jumalan olemassaolo ei ole perusteltua ratkaista tällä argumentilla. Rean mielestä kätkeytyneisyyden ongelma onkin merkittävä ensisijaisesti kutsuna ja haasteena systemaattisteologiselle pohdinnalle Jumalan luonnosta ja siitä, ymmärrämmekö kunnolla Jumalan ominaisuuksia ja suhteeseen astumista Jumalan kanssa. Tämä ei tarkoita, että ”Jumalan kätkeytyminen” olisi ensisijaisesti akateeminen ongelma. Päinvastoin: ihmisten sydämet särkyvät ja heidän hengellinen elämänsä on kaaoksessa tämän ilmiön äärellä. Tällä ongelmalla on syvä eksistentiaalinen merkitys, ja se vaatii vakavaa ja väsymätöntä teologista pohdintaa järjestyäkseen kunnollisesti.¹⁸⁵

Rean ratkaisu kätkeytymisen ongelmaan on kaksiaskeleinen: Ensimmäinen ja tärkein askel on osoittaa, että ongelma tekee perusteettomia oletuksia Jumalan rakkaudesta ihmisiä kohtaan. Raamattu ja kristillinen traditio todistavat ylivoimaisesti, että Jumala rakastaa meitä syvästi – ja täydellisesti. Rea kuitenkin kiistää, että tällainen Jumalan rakkaus tekisi hänen kätkeytymisensä mahdottomaksi; tai että Jumala piiloutuisi vain edistääkseen jotain merkittävää inhimillistä hyvää; tai että Jumala rakkaudessaan meitä kohtaan sallisi hirvittävää kärsimystä elämässämme ainoastaan suurempien inhimillisten hyvien (*goods*) toteutumiseksi. ”Jos tämä on totta, kätkeytyneisyysongelman keskeiset premissit ovat järjettömät”, Rea sanoo.¹⁸⁶ Rea toisin sanoen sanoutuu irti kaikista tavallisesti esitetyistä argumenteista kätkeytymisen perustelemiseksi.

Ensimmäistä askelta tukee kaksi argumenttia. Ensinnäkin Rean mukaan kirjoitukset ja traditio todistavat, eivät ainoastaan Jumalan rakkaudesta, mutta

¹⁸³ Vrt. myös luku 2.1.

¹⁸⁴ Rea 2015, 218–219.

¹⁸⁵ Rea 2018, 6–8.

¹⁸⁶ Rea 2018, 8.

myös Jumalan transsendenssista; ja transsendenssi tarkoittaa, että *kaikki* Jumalan luontaiset ominaisuudet – rakkaus mukaan luettuna – pakenevat ymmärrystämme. Tämän tulisi saattaa meidät epäilemään kaikkia ilmoituksen ulkopuolisia väitteitä siitä, miten täydellisen rakastavan Jumalan tulisi käyttäytyä ihmisiä kohtaan. Tämä johtopäätös heikentää kätkeytyneisyysargumenttia saattamalla sen oletukset Jumalan rakkaudesta epäilyksenalaisiksi.¹⁸⁷ Realle ilmoitus on siis ensisijainen auktoriteetti, joka menee minkään rationaalisen argumentaation edelle.

Jos Jumalan transsendenttisuuteen vetoaminen ei kuitenkaan vakuuta, Rean mukaan on olemassa myös itsenäinen peruste epäillä näitä väitteitä: se tosiasia, että Jumala rakastaa meitä, ei itsessään tarjoa syytä ajatella, että Jumala on niin omistautunut hyvinvoinnillemme tai tavoittelemaan suhdetta kanssamme, että hän estäisi oman kätkeytymisensä kokonaan tai sallisi sen tapahtua ainoastaan jonkin suuremman inhimillisen hyödyn mahdollistamiseksi. Tämäkin johtopäätös saattaa kätkeytyneisyysargumenttia tukevat oletukset Jumalan rakkaudesta epäilyksenalaisiksi.¹⁸⁸ Rea pitää tätä väitettään Raamatun, intuition ja empiirisen tiedon perusteella johdonmukaisena mutta inhimillisesti epämurkavana¹⁸⁹. Tästä huolimatta Rea tunnustaa Raamatun ilmoituksen siitä, että Jumala toimii *meidän hyväksemme* elämämme pahasta ja kärsimyksestä käsin, voittamalla niiden pahuuden ja takaamalla, että jopa kauhistuttavan pahan leimaamista elämästä tulee korkeita hyviä (great goods) niille, joiden osaksi sellainen koituu.¹⁹⁰

3.5.2. Jumalan rakkauden luonne

Rean ensimmäisen askelen ytimessä siis ajatus siitä, että ymmärryksemme ”Jumalan rakkaudesta” on jopa siinä määrin rajoittunutta, että meillä ei ole hyvää syytä uskoa, että Jumala olisi omistautunut meille tavalla, joka estäisi Jumalan kätkeytymisen tai inhimillisen kärsimyksen muutoin kuin korkeampien inhimillisten hyvien tähden. Tämä ajatus nostattaa kuitenkin uuden ongelman: miten tällöin säilyttää ajatus Jumalan rakkauden analogisuudesta vanhemmuus- ja parisuhderakkauden kanssa, joita jo kristillinen traditio itsessään on Raamatusta lähtien tulvillaan? Näistä analogioista ei helposti luovutakaan, koska niiden kautta ihmisiä kannustetaan kohti senkaltaista luottamusta, omistautumista ja antautumista Jumalalle, joka on keskeistä kristityn uskonnolliselle elämälle.¹⁹¹

¹⁸⁷ Rea 2018, 8–9.

¹⁸⁸ Rea 2018, 9.

¹⁸⁹ Rea 2018, 81.

¹⁹⁰ Rea 2018, 82–82.

¹⁹¹ Rea 2018, 9.

Osittainen vastaus on vedota Jumalan yleiseen hyvyyteen luomakuntaa kohtaan ja Jeesuksen elämään, kuolemaan ja ylösnousemukseen. Jumalan luova ja ylläpitävä toiminta osoittaa eräänlaiseen alkuperäiseen rakkauteen kaikkea luotua kohtaan, Kristuksen inkarnaatio ja sovitus työ taas Jumalan myötäkärsimiseen ihmisiä kohtaan. Epäilemättä nämä Jumalan rakkauden merkit, kenties yhdessä koettujen rukousvastauksien ja johdatuksen kokemusten kanssa, vahvistavat monen ymmärrystä Jumalan rakkauden analogisuudesta ystävien, puolisoitten tai vanhempien rakkauden erinomaisimpien muotojen kanssa. Nämä Jumalan rakkauden ilmentymät eivät kuitenkaan riitä vastaamaan tähän ongelmaan.¹⁹²

Monille ihmisille Jumalan kätkeytymisen ilmiöt – erityisesti rajun inhimillisen kärsimyksen edessä – tuovat kuitenkin luontaisesti mieleen toisenlaisia analogioita: etäinen kuningas, joka rakastaa valtakuntaansa yleisesti mutta on varsin välinpitämätön yksittäisten alamaisten päivittäistä elämää kohtaan; monien teeskennelty ystävä, jolla on suosikkeja ja joka aidosti rakastaa vain muutamaa; oikukas, väkivaltainen vanhempi, joka toisinaan tervehtii lapsiaan avosylin, toisinaan taas vihan nyrkein.¹⁹³

Miten tällaiset ”vasta-analogiat” on mahdollista purkaa? Millä oikeutuksella säilyttäisimme myönteiset rakkausanalogiat ja sivuuttaisimme kielteiset? Vastaus riippuu Rean mukaan siitä, mitä puolia Jumalan kätkeytymisestä tarkastelemme. Joskus kyse on väärinymmärryksestä: Jumala vaikuttaa olevan kätkeytynyt tavoilla, joilla hän ei oikeastaan olekaan kätkeytynyt. Toisinaan kyseessä on väärintulkinta: Jumalalle attribuoidaan haluja ja motiiveja tai niiden puutetta ilman riittävää todistusaineistoa. Näissä tapauksissa väärinymmärrys tai -tulkinta tulisi tunnistaa ja selittää pois. Toisissa tapauksissa vasta-analogiat johtuvat taas uskottavasta narratiivista Jumalan toiminnasta tai sallimuksesta jonkun elämässä. Tällöin ratkaisu on toisenlaisen narratiivin tuottaminen: ongelmallisen käytöksen sijoittaminen laajempaan tarinaan, jonka mukaan Jumalan suhde tiettyihin ihmisiin on paljon rakastavampi kuin miltä alun perin vaikuttaa.¹⁹⁴

Kuvatunlaiset vastaukset voisivat joissain tapauksissa saada teodikean tai puolustuksen muodon; niidenhän tarkoitus on osoittaa jokin hyvä tarkoitus, jonka takia Jumala aiheuttaa tai sallii oman kätkeytymisensä. Rea kuitenkin arveluttaa ihmisten kykyä tunnistaa sellaiset. Rea valitseekin toisen lähestymistavan: hän esittelee Jumalan tapoja ojentautua rakkaudessa erilaisten ihmisten puoleen ja helpottaa suhdetta heidän kanssaan. Tämä lähestymistapa ei kosketa jokaista mahdollista vasta-analogiaa, joka nousee Jumalan toiminnan loukatessa ihmisten

¹⁹² Rea 2018, 9–10.

¹⁹³ Rea 2018, 10.

¹⁹⁴ Rea 2018, 10.

odotuksia. Mutta joihinkin tärkeimpiin se tarttuu ja osoittaa keinon tarttua muihin. Tämän lähestymistavan kautta alamme kenties epäillä ajatusta siitä, että Jumalan rakkautta voisi kunnollisesti ymmärtää jonkin negatiivisen analogian kautta. Se myös lisää avoimuutta ajatukselle, että avarampi ymmärrys Jumalasta ja Jumalan tarkoituksista osoittaa kristillisessä traditiossa laajalle levinneet positiiviset analogiat pohjimmiltaan oikeiksi.¹⁹⁵

3.5.3. Läsnaoleva Jumala

Rea liittyy kätkeytyneisyyskeskustelun konsensusukseen siitä, että pääsy läsnäoloon (*access to presence*) on tärkeä rakkauteen kuuluva ominaisuus. Läsnaolo on toivottavaa ja oletamme sitä luontaisesti niiltä, jotka sanovat rakastavansa meitä. Onkin vaikea nähdä, miten Jumalan käytös voisi edes analogisesti muistuttaa parhaita ihmisrakkauden muotoja, jos kokemus Jumalan läsnäolosta olisi täysin tavoittamatonta tai järjettömän vaikeasti tavoitettavaa niillekin, jotka ovat sille avoimia. Tosiasiassa kokemuksellinen pääsy Jumalan läsnäoloon on Rean mukaan kuitenkin paljon laajemmin ja valmiimmin saatavilla kuin Jumalan kätkeytyneisyyden kirjallisuudessa yleensä oletetaan.¹⁹⁶

Rea luo katsauksen Jumalan läsnäolon metafysiikkaan osoittaakseen, että kokemuksellinen pääsy Jumalan läsnäoloon on laajemmin tavoitettavissa kuin monet luulevat, lähempänä dramaattisiakin raamatullisia jumalakokemuksia kuin monet luulevat ja lähempänä tavallisia kokemuksiamme toisista ihmispersoonista kuin monet luulevat. Rea väittää, että jokainen, jolla on käsitys Jumalasta ja jonka suhde Jumalaan ei ole voimakkaan ristiriidan vaikeuttama, on kykeneväinen osallistumaan myönteisesti merkitykselliseen suhteeseen Jumalan kanssa.¹⁹⁷

Rea kääntää huomionsa myös niihin, joiden suhde Jumalaan on jonkin voimakkaan ristiriidan vaikeuttama. Näille ihmisille ovat keskeisiä negatiivisesti värittyneet – esimerkiksi julmat tai väkivaltaiset – rakkausanalogiat. Erinäiset vääryyden kokemukset Jumalan taholta vaikeuttavat sen näkemistä, miten Jumala tarjoaisi näille ihmisille tien jatkaa osallistumista jumalasuhteeseen positiivisesti merkityksellisellä tavalla. Rea haastaa ajatusta siitä, että Jumala ei tekisi *mitään* näiden ihmisten hyväksi, ja selittää, kuinka Raamatun ilmoitukseen keskittyminen edesauttaa narratiiveja, joiden mukaan Jumala *tarjoaa* heille reitin eteenpäin.¹⁹⁸

¹⁹⁵ Rea 2018, 10–11.

¹⁹⁶ Rea 2018, 11, 89.

¹⁹⁷ Rea 2018, 11.

¹⁹⁸ Rea 2018, 11.

Viimeinen Rean käsittelemä vasta-analogioiden lähde nousee sellaisista ihmisistä, joilla ei ole käsitystä Jumalasta, tai ihmisistä, joilla on käsitys Jumalasta mutta jotka eivät syystä tai toisesta pysty suhtautumaan positiivisesti ajatukseen hänen olemassaolostaan, puhumattakaan, että he haluaisivat suhdetta hänen kanssaan. Olennaiseksi kysymykseksi nousee, ovatko nämä ihmiset tässä tilassaan kokonaan estyneitä osallistumasta positiivisesti merkittävään suhteeseen Jumalan kanssa. Jos näin on, on hyvin vaikea nähdä, miten Jumalan rakkaus voitaisiin vakuuttavasti ymmärtää analogisena parhaiden ihmisrakkauden muotojen kanssa.¹⁹⁹

3.5.4. Yhteenveto

Rea ei siis vastaa Jumalan kätkeytyneisyyden ongelmaan esittämällä Jumalalle jotain *perustetta* kätkeytyä. Hän on tältä osin skeptinen teisti ja ajattelee, että tuollaista perustetta on mahdotonta olettaa löytävänsä. Sen sijaan hänen väitteensä on, että Jumalan kätkeytymisestä *ei* voi päätellä, että Jumala ei rakastaisi meitä tai että hän ei olisi olemassa. Tällainen vastaus kätkeytyneisyyden ongelmaan jättää meidät silti ongelman ääreen: kuinka voimme pitäytyä siinä käsityksessä, että Jumalan rakkaus olisi ymmärrettävissä analogisena parhaimpien ihmisrakkauden muotojen kanssa? Rean vastaus kiteytyy tähän: Voimme kertoa perusteltuja esimerkkejä, jotka kyseenalaistavat sen käsityksen, että Jumalan rakkaus on paremmin ymmärrettävissä negatiivisten kuin positiivisten analogioiden avulla. Voimme myös viljellä toivoa – tai optimismia, että kaiken lopussa ja kaiken pahan ja kärsimyksen päätyttyä tulemme näkemään, että positiivisimmatkin analogiat, joilla Jumalan rakkautta on luonnehdittu, jäävät kauas sen todellisen suuruuden tavoittamisessa. Rean kertomat tarinat liittyvät monissa kohdin siihen, mitä kristityt pitävät Jumalan ilmoituksena ihmiskunnalle; mutta suurimmalta osin hyvin samankaltaisia tarinoita olisi yhtä helposti voinut kertoa pelkästään spekulatiivisina teismien puolustuksina. Vastaavasti Rea päätelee, että Jumalan kätkeytymisen ei tarvitse sen koommin uskovan kristityn kuin ”pelkän luonnonteologinkaan” kohdalla johtaa ateismiin tai nonpersoonallisen deismien suuntaan.²⁰⁰

¹⁹⁹ Rea 2018, 12.

²⁰⁰ Rea 2018, 179.

4. Jumalan kätkeytyneisyys kristillisessä mystiikassa

Jumalaa ei voi ”tavoittaa”. Minä uskon häneen.

Jos hän olisi ”tavoitettavissamme”, hän olisi kielen vanki ja meidän orjamme.

— — Heti, kun käänän kääpiönsilmäni Jumalaan ja yritän saada hänet kiinni, hän katoaa ollakseen ilmeinen kaikkialla siellä, mistä häntä ei voi tavoittaa. Hänen poissaolonsa on hänen olemassaolonsa ehto. Tästä seikasta voi pitää kiinni ja niin minä teen.

Ja minä kammoan niitä, jotka eivät usko Jumalaan. Minussa on riittävästi tyhjyyttä ruusujen kuihtua. Riittävästi huutoa öiden särkyä. Riittävästi kaipausta tappaakseni itseni sodassa.

Mutta ilman Jumalaa täytyy niin monien sanojen kuolla, niiden, jotka eivät löydä pysyvää sijaa.

Göran Tunström: *Jouluoratorio*

Usko on sen todellisuutta, mitä toivotaan, sen näkemistä, mitä ei nähdä.

Kirje heprealaisille 11:1

4.1. Kätkeytyminen tienä Jumalan luo

4.1.1. Jumalan ”kätkeytyminen”

Paitsi pitkäaikainen filosofinen nykyvääntely, Jumalan kätkeytyminen on myös uskonnon sisäinen ikuisuusteema: jo Raamatun henkilöt vaikeroivat tämän kokemuksen kourissa. Kristillisen mystiikan traditio tarjoaa syvällisiä tulkintoja siitä, miten kokemus Jumalan hiljaisuudesta tai poissaolosta olisi ymmärrettävä hengellisesti. Tällainen eksistentiaalinen inhimillinen kokemus tunnustetaan ja tunnustetaan koko ahdistavuudessaan. Samalla kokemus Jumalan piiloutumisesta nähdään *asiaankuuluvana* ilmiönä, joka itse asiassa *palvelee* ihmisen hengellistä kehitystä. Se on nähty Jumalan tietoisena ja tarkoituksenmukaisena toimintana ihmisen elämässä.

Mystiikan näkökulma tarjoaa Jumalan kätkeytyneisyyteen toisenlaisen lähestymistavan edellä käsittelemäämme analyyttisfilosofiseen keskusteluun verrattuna. Kirkon hengelliset opettajat ovat ottaneet lähtökohdaksi ilmoitetun tiedon Jumalan ehdottomasta rakastavaisuudesta ja luottaneet siihen, että kaikki tapahtuva heijastaa hänen tarkoituksensa. Kokemusten perusteella siitä, että näin myös on ja Jumala toimii ihmisen elämässä tietyillä tavoilla, on syntynyt esimerkiksi *hengelliseksi ohjaukseksi* kutsuttua sielunhoidollista tai kontemplatiivista viisautta ja perinnettä. Mystiikka edellyttää suostumista sellaiseen episteemiseen asenteeseen, jossa asioiden todellisuus paljastuu ennen kaikkea Jumalan lupauksen valossa, ei omien tunteidemme, kokemustemme tai itsenäisesti arvioitujen havaintojemme perusteella maailmasta ja Jumalasta.

”Jumalan kätkeytyminen” on siis ainoastaan ihmisen kokemus asiantilasta, joka ei kerro mitään Jumalan toiminnan tosiasiallisuudesta.

Tässä luvussa esittelen, miten kokemusta Jumalan kätkeytymisestä on tulkittu kristillisen mystiikan traditiossa. Mystiikan teologialle Jumalan kätkeytymisen ilmiö on aito ja tunnistettava hengellinen ja eksistentiaalinen kokemus, joka otetaan tosissaan. Tähän kokemukseen sisältyy kuitenkin radikaali paradoksi, sillä mystiikan tulkinnoissa Jumalan kätkeytyminen on nähty itsessään *tienä Jumalan luo*, Jumalan keinona syventää ihmisen suhdetta itseensä. Lienee sanomattakin selvää, että tällainen kristillisen tradition todistus on täysin ”eri maailmasta” kuin moderni analyyttisfilosofinen debatti. Kontemplatiivinen näkökulma aiheeseen syventää silti ymmärrystämme tästä osin yhteisestä ongelmasta. Näkemykseni on, että näillä kahdella keskustelulla on annettavaa toisilleen. Ennen kaikkea ne paljastavat sen erilaisten asenteiden kirjon, joista käsin Jumalaan voi suhtautua.²⁰¹

4.1.2. Apofaattinen teologia

Käsitys transsendentin Jumalan tutkimattomuudesta havainnollistuu hyvin *apofaattisessa* tai *negatiivisessa* teologiassa, joka on itäiselle kristillisyydelle tunnusomainen, kieltämiseen perustuva perinne. Sen mukaan tuonpuoleista – transsendenttia – on mahdotonta kuvailla kielen ja käsitteiden keinoin.²⁰² Matti Hyrck (2003) kiteyttää apofaattisen asenteen inhimillisiä lähtökohtia:

Apofaattinen nöyryys kumpuaa syvästä tajusta siitä, miten rajallisesti me ihmiset voimme jumalallisia salaisuuksia ymmärtää. Olemme peruuttamattomasti sidottuja aikaan ja paikkaan. Olemme kuolevaisia, katoavaisia ja monella muullakin tavalla vajavaisia olentoja. Ikuinen ja katoamaton Jumala, joka on luonut meidät ja koko olevaisuuden, jää väistämättä käsityskykymme ulkopuolelle. Tämä seikka on ilmaistu aforisminomaisesti jo juutalaiskristillisen perinteen peruskertomuksiin kuuluvassa Jumalan itseilmoituksessa Moosekselle: *Minä olen se joka olen*. (2. Moos. 3:14.)²⁰³

Kenties Jumalasta voi siis parhaiten puhua sen kautta, mitä hän ei ole. Pajunen (2020) mukaan apofaattisen teologian hengellisyys on ennen kaikkea ”ajatuksista ja mielikuvista vapautumista, jossa ihminen suostuu ei-tietämiseen, joka on todellisen hengellisen tiedon ja Jumalan näkemisen edellytys”²⁰⁴.

Wikström kirjoittaa:

Kaikki yritykset vangita häntä [Jumalaa] lopullisesti filosofisiin, kirjallisiin, teologisiin, psykologisiin, feministisiin tai symbolistisiin käsitteisiin ovat tuomitut epäonnistumaan. On tyydyttävä vertauksiin. Niinpä klassinen teologia on joskus

²⁰¹ Green & Stump 2015, 2, 8.

²⁰² Geels & Wikström 2009, 258–259; Pajunen 2020.

²⁰³ Hyrck 2003, 397.

²⁰⁴ Pajunen 2020.

puhunut apofaattisesta tai kieltäviä lausumia käyttävästä teologiasta. Silloin ajatellaan näin: Koska on kuvattava ”täysin mittaamatonta”, on asia pakko ilmaista kieltäviä ilmaisuja käyttämällä. Ihminen voi puhua vain siitä, mitä Jumala ei ole. Kirkko on sanonut, että hän on tiedon yläpuolella, hän on sanoma-ton, kuolema-ton, mittaama-ton, lopu-ton.²⁰⁵

Mystinen kokemus voi olla myös *katafaattinen*, ”myöntävä”. Katafaattisessa perinteessä ajatellaan, että tuonpuoleista *voi* kuvailla positiivisin lausein ja ihminen rohkenee puhutella Jumalaa rukouksessa Jeesuksen opetusta seuraten (vrt. Isä meidän -rukoukseen kehottaminen).²⁰⁶ Geelsin ja Wikströmin mukaan apofaattinen ja katafaattinen perinne läpäisevät mystiikan historian:

Nämä kaksi ulottuvuutta, apofaattinen ja katafaattinen, edustavat kahta voimakasta, halki mystiikan eri traditioiden virtaavaa uomaa. Kristillisissä yhteyksissä ensin mainittu esiintyy jo Dionysios Areiopagitalaisella 500-luvulla, sitten esimerkiksi mestari Eckhartilla ja Ristin Johanneksella. Katafaattisen uoman kohtaamme mm. keskiajan naismystikoilla, kuten Avilan Teresalla. Hänen ja Ristin Johanneksen tapaaminen on samanaikaisesti näiden kahden ulottuvuuden välinen kohtaaminen. Kun Teresa kertoo näyistään, Johannes vastaa, ettei niitä lainkaan tarvita, koska kaikki on jo ilmoitettua. Esimerkkejä voisi helposti löytää lisää. Sallittakoon minun vain lisätä, ettei aina ole kysymys joko–tai-asettelusta. Eräillä mystikoilla esiintyy sekä apofaattisia että katafaattisia piirteitä.²⁰⁷

Läntisessä perinteessä rukous on usein nähty prosessina katafaattisesta kohti apofaattista – jos alussa positiivisia mielikuvia käytetäänkin, vähitellen niistä luovutaan. Rukousta on kuvattu kolmivaiheisena tienä: ensin on sanallinen rukous (oraatio), tätä seuraa mietiskelevä rukous (meditaatio), ja lopulta koittaa sanaton, Jumalaa katseleva rukous (kontemplaatio). Tätä kaavaa noudattaa esimerkiksi Lectio Divinan perinne, jossa valittua Raamatun tekstiä ensin luetaan tai kuunnellaan, sitten mietiskellään rukouksessa ja lopulta, mielen hellittäessä, enää katsellaan sitä hiljaisuudessa, Jumalan rakastavassa läsnäolossa. Kontemplaatioon johtava prosessi ei silti ole yksiselitteisen yksinkertainen. Espanjalaisen karmeliittaperinteen kuuluisimmat edustajat kuvaavat omilla värikkäillä tavoillaan tätä sisäisen rukouksen tietä, johon kuuluu myös Jumalan edessä vaeltaminen ja itsensä kieltäminen: Avilan Teresa (1515–1582) puhui ihmisen ”sisäisestä linnasta”, johon matka johtaa yhä syvemmälle ja jonka keskuksessa Kristus asuu. Ristin Johanneksen (1542–1591) terminologiaa on puolestaan ”sielun pimeä yö”, hengellinen kasvu, joka riisuu ihmisen aiemmasta aistimisesta.²⁰⁸ Pajunen kiteyttää ymmärryksen mystisestä kokemuksesta:

Mystistä kokemusta voidaankin kuvata kolmivaiheisena tienä: Via Purgativa, Via Illuminativa, Via Unitiva, joka johtaa puhdistumisen kautta valaistumiseen ja yhdistymiseen. Tiet sulautuvat ja limittyvät toisiinsa. Ihminen ei tule maallisen elämänsä aikana valmiiksi tai täydelliseksi vaan lopullinen yhteys Jumalan kanssa

²⁰⁵ Wikström 1994, 20.

²⁰⁶ Geels & Wikström 2009, 258–259; Pajunen 2020.

²⁰⁷ Geels & Wikström 2009, 259–260.

²⁰⁸ Pajunen 2020.

tapahtuu vasta Jumalan täydellisessä läsnäolossa iankaikkisuudessa. Kuitenkin matka alkaa jo tässä todellisuudessa, jossa voidaan kokea Jumalan läsnäoloa ja rakkautta, ja jonka tehtävänä on johtaa rakkauteen Jumalaa ja lähimmäistä kohtaan.²⁰⁹

4.2. Hengelliset kasvun vaiheet

Ruotsalaisen uskonnonpsykologian professorin Owe Wikströmin (s. 1945) teos *Häikäisevä pimeys – Näkökulmia hengelliseen ohjaukseen* (1994) käsittelee ihmisen hengellisen kasvun vaiheita kristillisen perinteen kokonaisvallossa. Hän kutsuu ”Tieksi” tätä sisäistä prosessia, jota ihminen käy läpi matkallaan kohti pyhää. Wikströmin mukaan kristillisen perinteen sielunhoitajat ovat kuvanneet yksittäisen kristityn sisäistä muutosta ”silmiinpistävän yksimielisesti”²¹⁰. Ilmiön kompleksisuudesta huolimatta kristillisen tradition historia todistaa siis tunnistettavissa olevasta muutoksen ja ”pyhityksen” prosessista kristityn ihmisen elämässä. Tuohon prosessiin kuuluu erilaisia kehitysvaiheita, jotka noudattavat tiettyä järjestystä. ”Kyse ei siis niinkään ole siitä, että ihmiset olisi pakotettu ahtaisiin järjestelmiin, vaan että elämä Kristuksen yhteydessä useimmiten, vaikka ei aina, kulkee latuja, jotka on mahdollista tunnistaa”²¹¹, Wikström kirjoittaa.

Tässä yhteydessä on heti merkittävää mainita, että nämä hengellistä elämää edustavat kristillisen mystiikan kuvaukset eivät todennäköisesti koske suoraan juuri esimerkiksi Schellenbergin kuvaamia ihmisryhmiä – siis sellaisia ihmisiä, joille hengelliseen kasvuprosessiin (ainakaan tietoisesti) astuminen ei ilmeisesti ole vaihtoehto alun alkaenkaan. Hengellisten edelläkävijöiden sielunhoidolliset kuvaukset koskevat jumalasuhteeseen *antautuvan* ihmisen sisäistä vaiheita. Tämän tutkielman kannalta nämä hengellisen elämän kuvaukset ovat kuitenkin siitä merkittäviä, että ne todistavat yksiselitteisesti Jumalan kätkeytymisen kaltaisen ilmiön olennaisesta *kuulumisesta* hengelliseen kasvuun. Tässä luvussa pohdinkin, millaisena kokemus Jumalan kätkeytymisestä näyttäytyy kristillisen tradition sisäisessä ymmärryksessä ihmisen hengellisestä kehityksestä.

4.2.1. Jumalan puhuttelu

Eräänlainen Jumalan kätkeytymisen kokemus sisältyy jo kristinuskon kuvauksiin hengellisestä herättelystä. Ihmisen elämässä on nähty ajoittain esiintyvän sellaisia kausia, jolloin hän kokee sisäistä tyhjyyttä, kyllästymistä elämäänsä ja hylättyyttä maailmankaikkeudessa. Samanaikaisesti hän kokee aavisteluja ja pelkoa, joka

²⁰⁹ Pajunen 2020.

²¹⁰ Wikström 1994, 24.

²¹¹ Wikström 1994, 82.

saattaa muuttua ahdistukseksi kuoleman, olemattomuuden edessä. Kristillisessä kielessä näistä epämääräisen levottomuuden kausista on vanhastaan puhuttu ”etsikkoaikoina”²¹²; aikoina, jolloin Jumala erityisesti kohtaa ja kutsuu ihmistä. Ihmisiä on kehoitettu erityiseen valppauteen ottaakseen vaarin tällaisesta ajasta.²¹³ On huomattavaa, että jo etsikkoaikojen käsite on Schellenbergin argumentin näkökulmasta ongelmallinen. Etsikkoaikojen teologiassa Jumalan puhuttelun nähdään nimittäin olevan jollain tavalla syklistä ja arvaamatonta: yhtenä hetkenä Jumala kutsuu luokseen, toisena hetkenä ovi onkin suljettu. Tällainen toiminta muodostaa ilmeisen ristiriidan alituisen avoimuuden periaatteen kanssa, jota Schellenberg edellyttää täydelliseltä rakkaudelta (ks. luku 3.2.2.).

Wikströmin mukaan perimmäiset kysymykset muuttuvat usein ajankohtaisiksi nuoruuden ”haaveellisissa ja kiihkeissä vaiheissa” tai toisaalta keski-iässä ”ihmisen huomattessa, että kaikki on käynyt niin nopeasti”. Kristillisen tulkinnan mukaan nämä kokemukset ovat Jumalan työtä. Ne kuljettavat ihmisen aluksi sietämättömältä tuntuvaan pimeyteen. Nämä elämän yöt eivät kuitenkaan ole vaarallisia – niissä ”kajastaa toisen todellisuuden hohde”; ”niihin kätkeytyy kokonaan toisenlainen todellisuus kuin se, minkä varaan hän tavallisesti elämänsä rakentaa”.²¹⁴ Etsikkoaikojen levottomuus ja pimeys ovat siis perinteen mukaan kutsu irrottautua entisestä todellisuudesta sitoutuakseen Jumalan todellisuuteen. Wikströmin huomauttaa, että tällaisia eksistentiaalisia kokemuksia tunnustetaan ja tulkitaan myös sekulaarissa kontekstissa:

Ortodoksisen, katolisen ja luterilaisen perinteen sielunhoitajat ovat silmiinpistävän yksimielisiä havainnoissaan, vaikka kuvaavatkin niitä erilaisilla teologisilla käsitteillä: Ihminen johdatetaan elämänsä aikana pimeisiin käytäviin, jotta hän voisi saada näkyviinsä ”ainoan tarpeellisen”. Elämän löytääkseen on kuljettava ahtaasta portista, on kuoltava syntyäkseen. Raamatun symbolikieli puhuu yöstä, joka vie ”pimeydestä valoon” tai vielä voimakkaammin ”kuolemasta elämään”. Tämä portti on joskus epäilyttävästi samankaltainen, ellei suorastaan sama, jota maallistunut yhteiskunta on päätenyt kutsumaan elämänkriisiksi, eksistentiaaliseksi tyhjäksi tai kehityskriisin ahdistukseksi. Erona on se, että kristinusko ei pidä näitä elämänsäkaaren koetusajkoja vain välttämättöminä murroksen ja uudelleen suuntautumisen aikoina vaan myös Toisen puhutteluna ja kutsuna.²¹⁵

Mitä tällaisessa hengellisessä kokemuksessa tapahtuu käytännössä?

Mystikoiden mukaan pimeyden ja levottomuuden kohtaaminen merkitsee suuren prosessin alkamista. Siinä ihminen alkaa kyseenalaistaa elämänmuotoaan ja etsiä

²¹² Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sanastossa (Aamenesta öylättiin) etsikkoajat määritellään seuraavasti: ”Etsikkoaika on aika, jolloin Jumala katsoo kansansa puoleen (Luuk. 1:68, 19:44) ja kutsuu ihmisiä. Etsikkoajalla voidaan viitata sekä yksityisen ihmisen elämänsäkaaren vaiheeseen että seurakunnan tilanteeseen, jolloin koetaan Jumalan erityisesti puhuttelevan.”

²¹³ Wikström 1994, 17.

²¹⁴ Wikström 1994, 18.

²¹⁵ Wikström 1994, 18.

kokonaan toisenlaista sisäistä vakautta. Ihminen alkaa aavistaa, että hänen tulee katkaista siteensä maailmaan ja etsiä kohti todellista määränpäättäjää, Jumalaa; valoa, joka loistaa pimeydessä. Tällainen aavistettava todellisuus on juuri selittämättömyytensä kautta väistämätön. ”Nähtyään välähdyksen tästä sisäisestä ulottuvuudesta ihminen haluaa myydä kaiken löytääkseen peltoon kätketyn helmen ja tulla siksi, miksi hänet on tarkoitettu”, Wikström kirjoittaa.²¹⁶

Kätkeytyneisyyskeskustelun näkökulmasta voitaisiin ajatella, että Wikströmin kuvaamassa kokemuksessa on kyse jonkinlaisesta hämärässä tapahtuvasta valintatilanteesta turvautua Jumalaan – vaikka tämän valinnan tahdonalaisuutta voikin kyseenalaistaa. Kuten edellä todetaan, eksistentiaalisessa mielessä kuvatuunlaiset kokemukset lienevät yleisinhimillisiä; kaikkien kohdalla niihin ei silti liittynyt hengellistä tai ainakaan uskonnollista ulottuvuutta. Toisaalta Jumalan ”kätkeytyneisyyden” kokemuksesta tehdyt ateistiset johtopäätökset eivät välttämättä liity tällaisiin elämänvaiheisiin, vaan joidenkuiden kohdalla ne saattavat olla enemmänkin itsestään selvä tai peräti yhdentekevä asia. Tällöin ”sisäisen vakauden” lähteitä etsittäneen muualta kuin kristinuskon piiristä. On kuitenkin kiinnostavaa, että kristillinen perinne todistaa tällaisista ”elämän yön” kokemuksista nimenomaan *porttina* syvempään hengelliseen elämään tai jumalasuhteeseen astumiseen ylipäänsä.

4.2.2. Rukous ja antautuminen

Aiheemme kannalta kiinnostava on myös Wikströmin esitys rukouksesta yhtenä hengellisenä ”välineenä”. Rukous on hänen mukaansa ”vakava ja totinen matka”, ja rukouselämässään ihminen tulee kohtaamaan tilanteen, jossa Jumala ei olekaan hänen käytettävissään tavalla, jota tältä odottaisi.²¹⁷

Rukous alkaa sinä päivänä, kun Jumala vaikenee eikä ole läsnä, opettaa metropoliitta Anthony Bloom. Se ei ala silloin, kun ihmisellä on paljon puhuttavaa Jumalalle, vaan silloin kun hän kysyy: ”Kuinka voit olla niin julma ja vaieta? Miksi kätket itsesi minulta? En voi elää ilman sinua.” On aivan eri asia etsiä Jumalaa ja hänen tahtoaan kuin etsiä hänen lahjojaan. On luonnollista etsiä Jumalaa rauhan, lohdutuksen, ilon, tarkoituksen tai rohkeuden vuoksi. Mutta syvin rukous ei koske näitä. Se etsii Hänen läheisyyttään, Hänen joka on kaiken olemassaolon perusta ja päämäärä. Siksi ihmisen ei pidä niinkään etsiä Jumalan lohdutusta kuin lohdutuksen Jumalaa. Kuitenkaan ei voida sanoa, että pyytävä rukous olisi ”vähempiarvoinen” kuin kiitollisuuden rukous.²¹⁸

Kätkeytyneisyysongelman taustaa vasten tämä Wikströmin katkelma antaa ymmärtää, että Jumalan kätkeytyneisyyden piinaama ihminen on asian ytimessä.

²¹⁶ Wikström 1994, 18–19.

²¹⁷ Wikström 1994, 140–141.

²¹⁸ Wikström 1994, 141.

Hän on vaillo juurikin kaikkein tärkeintä lahjaa – Jumalan läsnäoloa. Kristillisestä näkökulmasta tällainen jumalayhteys on vielä raskaampi luopuminen kuin mistään maallisista toiveista, tarpeista tai lohdutuksista vaille jääminen, joihin inhimillinen rukous myös usein kohdistuu. Ateistisessa muodossaan Jumalan kätkeytyneisyyden kokemus liittyy tietysti myös ihmisiin, joissa asiantila ei välttämättä herätä sen suurempaa kärsimystä mutta joista se kuitenkin tekee ateisteja tai agnostikkoja. Nämä ihmiset jäävät kokonaan paitsi sellaisesta vastavuoroisesta suhteesta Jumalan kanssa, jota kristillinen mystiikka kuvailee. Olisi mielenkiintoista tietää, mitä kokeneet hengelliset ohjaajat ajattelisivat Schellenbergin hengellisestä päättelyketjusta. Olennainen ero näiden kahta ääripäätä edustavan tarkastelutavan välillä on ainakin se, että Schellenberg luottaa puhtaasti ihmisjärkeen ja ratkaisee Jumalan olemassaolon loogisella päättelyllä saatavilla olevasta empiirisestä todistusaineistosta käsin; mystikolle taas Jumalan kätkeytyneisyydestä todistava inhimillinen kokemus ei kelpaa perusteeksi hylätä Jumalaa. Nämä kaksi katsantokantaa edustavat niin perustavanlaatuisen erilaisia asenteita, että olisi kiinnostavaa tietää, millaiset erottavat tekijät niihin tarkalleen ottaen vaikuttavat.

Joskus kokemus Jumalan poissaolosta toimii Wikströmin mukaan rukouselämän alkupisteenä. Vaikka Jumala ei todellisuudessa olekaan poissa, tunne hänen poissaolostaan on todellinen. Ihminen kokee olevansa tyhjyydessä, joka jättää hänet vaille vastauksia ja vaille Jumalaa. Miten tällainen tulisi ymmärtää? Hengellisen perinteen mukaan jossain tapauksissa kokemus Jumalan poissaolosta johtuu ihmisen omasta keskittymiskyvyn puutteesta tai naamion taakse piiloutumisesta. Tästä syystä rukouksen olisi tultava mahdollisimman merkittäväksi. Rukouksen on suuntauduttava syvälle omaan sydämeen, minuuden syvimpään pisteeseen. Siellä Jumala luo ihmistä ja siellä hän myös kohtaa ihmisen.²¹⁹

Ortodoksisen perinteen mukaan ihminen oppii varsinaisesti rukoilemaan vasta silloin, kun rukous on käynyt mahdottomaksi ja sydän muuttunut kiveksi. Ihminen ei tiedä, mitä rukous on, jos hän ei ole tuntenut mielensä hajaannusta. Rukouksen salaisuus on Jumalan nälkä, joka on puhetta ja tunnetta paljon syvempi kaipaus. Ainoastaan tahto rukoilla on tärkeää. On parempi rukoilla Jumalaa kuin ajatella häntä selkeästi.²²⁰

Tämä konkreettinen ohje tulee ottaneeksi kantaa myös Jumalan olemassaolon ratkaisemiseen filosofian avulla: jos haluamme ymmärtää Jumalaa,

²¹⁹ Wikström 1994, 141–142.

²²⁰ Wikström 1994, 142.

hengellisyyden alueella (Jumalan) *ajatteleminen* on heikko tai vähintään hedelmättömämpi vaihtoehto kuin heittäytyä rukoukseen, kaipauksen ajamaan vuorovaikutussuhteeseen Jumalan kanssa. Samalla se tulee sanoittaneeksi *kaipauksen* – ”Jumalan nälän” – ratkaisevan merkityksen uskonelämää ajavana tekijänä. Wikström jatkaa:

Kun Jumala tahtoo antaa ihmiselle jotakin erityistä, hän ei aina suo välitöntä tyydytystä heti. Hän antaa ihmisen nähdä nälkää. Mikään ei valmista Jumalalle tilaa yhtä hyvin kuin kaipaus häntä kohtaan. Tämä on todellista rukousta. ”Autuaat ne, joilla on vanhurskauden nälkä ja jano.”²²¹

Ajattelen, että tässä ”antautumisen” asenteessa piilee ainakin yksi ratkaiseva ero Jumalan olemassaolon kimpussa painiskelevien schellenbergiläisen pohtijan ja hengellisen etsijän välillä. Rukous on klassisen kristillisen määritelmän mukaan yhteyttä Jumalaan ja hengelliselle elämälle yhtä luonnollista ja välttämätöntä kuin hengitys; mutta rukous, yhteys Jumalaan, on syvimmältä olemukseltaan jotain aivan muuta kuin ajattelutoimintaa. Tämä näkemys johtaa ajattelemaan, että hengellinen elämä ja uskonnonfilosofia edustavat perustavanlaatuisen erilaisia *sisäisen* ja *episteemisen* elämän todellisuuksia. Samaan tapaan todistaa myös jesuiittapappi Anthony de Mello (1931–1987), joka kirjoittaa seuraavasti *Ilma jota hengität – tie mietiskelyyn ja rukoukseen* -kirjansa esipuheessa:

[R]ukouksen olisi tapahduttava enemmänkin sydämessä kuin aivoissa. Mitä pikemmin se itse asiassa vapautuu ajattelutoiminnasta, sitä nautittavammaksi ja hyödyllisemmäksi se todennäköisesti muodostuu. Useimmat hengenmiehet ja papit samastavat rukoilemisen ja ajattelemisen. Siinä he erehtyvät.²²²

Kristillisen tulkinnan mukaan kaipaus Jumalan puoleen on tunnusmerkki Pyhän Hengen työstä. Kaipaus on Wikströmin mukaan käänteinen merkki sen olemassaolosta, jota kaivataan, ja hänen kaipauksestaan meitä kohtaan. Samaan tapaan opetti Augustinus: ”Et etsisi minua, jos et olisi jo löytänyt minua.” Tällaiseen kaipauksen kokemukseen liittyy usein sisäinen tahdon, ajatusten ja tunteiden hämmennys. Ihminen kokee ”paratiisista karkotetun” menetystä, ja Kristus pysyy vaiti. Hengelliset edelläkävijät opettavat, että todellista syytä levottomuuteen ei kuitenkaan ole, sillä tämä on vain yksi vaihe Jumalan työssä.²²³ Tällaisen kaipauksen väitetty jumalalähtöisyys tietysti johtaa miettimään, miksi kaikki ihmiset eivät ilmeisesti sellaista koe. Syvimmiltään tämäkin kietoutuu kysymyksiin teologisesta determinismistä ja predestinaatiosta.

²²¹ Wikström 1994, 142.

²²² De Mello 1987, 7–8.

²²³ Wikström 1994, 153.

Wikström täsmentää, että eksistentiaalinen levottomuus, jonka kautta Jumalan on nähty kutsuvan ihmistä, voi saada erilaisia ilmenemismuotoja: joskus se näyttäytyy olemassaolon epävarmuuden, ajan kulumisen ja kuoleman pelon kokemuksena, joskus masennuksena sen edessä, että kaikki muuttuu ja tapahtuu liian nopeasti. Tällaiseen elämäntuskaan tai elämänkriisiin sisältyy kuitenkin kehoitus: olla pakenematta.²²⁴ Hengelliselle ohjaukselle ominaiseen kohti käyvään tyyliin Wikström kirjoittaa:

Sinut ajoittain valtaava tyhjiys kertoo siitä, että kotisi on kerran ollut Jumalan luona. Havaitse tämä ikävä ja tämä yö ja pidä niistä kiinni! Älä pakene itseäsi! Yksinäisyys ja itsetutkiskelu ovat uuden syntymän ovi. Tyhjyyden kautta Jumala kutsuu sinua lähtemään liikkeelle, kääntymään takaisin ja löytämään kotiin. Kukaan muu ei voi kääntyä sinun puolestasi!²²⁵

Sisimmän hajaannus tulee aina jatkumaan – ihmisen ainoa todellinen varmuus on ”paljaassa luottamuksessa, yksinkertaisessa uskossa Kristukseen ja hänen lupaukseensa”. Tärkeintä on antaa Jumalan vetää meitä puoleensa ja antaa hänen tehdä meissä työtään tahtonsa mukaisesti. Ennen kaikkea on luotettava Jumalan hyvyyteen. Omin neuvoin tapahtuvalla hengellisellä ponnistelulla voi ”jättää Jeesuksen jälkeensä ja eksyä hänen tieltään”. ”Jumala sitä vastoin on viivyttelijä, koska hän vaeltaa ikuisuudessa eikä ajassa.” Tässä matkan kohdassa on tärkeää olla ”livistämättä pois”, suhtautua vakavasti itseemme ja Jumalaan ja siihen, mikä meitä on kristinuskossa koskettanut.²²⁶

Älä järkeile pois vähäistä uskoasi. Tietenkään sinun ei pidä lakata ajattelemasta tai heittää järkeäsi menemään. Nyt on kysymys jostakin, joka ylittää ajattelukykyä. On kysymys Jumalasta, joka itsessään on alkuoleminen ja alkukoti. Luottamukseen ei pääse mitään muuta tietä kuin Kristusta seuraamalla.²²⁷

Oman elämänsä hallinnasta (tai hallinnan illuusiosta) luopuminen tuntuu ihmisestä nöyryyttävältä. Tällainen itsensä kohtaaminen ja uudestisyntyminen edustaa kuitenkin ”Yön valoa”. ”Vasta Jumalan luona ihmisestä tulee se, joksi hänet on tarkoitettu. Pimeimmässä yössä hehkuu valo, uskon tuli. Tämä on ja pysyy kristinuskon suurimpana salaisuutena”, Wikström kirjoittaa.²²⁸

4.2.3. Tie ja seuraaminen

Wikström tarkastelee siis kuvauksia kristillisestä uskosta ”kypsymisenä tai prosessina, ”tienä, joka kohtaa elämään””²²⁹. Tätä kristityn ihmisen matkaa sisäistä rauhaa ja vakaumuksen pysyvyyttä kohti traditio on tulkinnut. Wikström

²²⁴ Wikström 1994, 153.

²²⁵ Wikström 1994, 153.

²²⁶ Wikström 1994, 153–154.

²²⁷ Wikström 1994, 154.

²²⁸ Wikström 1994, 154.

²²⁹ Wikström 1994, 152.

tunnustaa kaavamaisen esityksen kyseenalaisuuden ja sen, että hänen kuvauksensa ei tee täyttä oikeutta tradition rikkaudelle ja ekumeenisille eroille. Hän tarjoaa silti tradition pohjalta ”matkakuvauksen” Tiestä. Siihen ”kuuluu pimeyden kausi, mutta pimeyteen sisältyy ihmeellisellä tavalla häikäisevä valo”.²³⁰

Wikströmin mukaan pimeyden kokemus on hengelliseen elämään elimellisesti kuuluva todellisuus. Hengellinen perinne opettaa, että jokainen ihminen – ”joka tahtoo todella seurata Kristusta eikä vain puhua seuraamisesta ja joka elää rukouksessa ja antaumuksessa sekä käyttää edellisessä luvussa kuvattuja välineitä” – joutuu tällaiseen pimeyteen ennemmin tai myöhemmin²³¹:

Pimeydessä hänelle selviää, kuka tämä Toinen varsinaisesti on. Siinä eivät tavalliset aistit kelpaa. Ihminen ei voi rakentaa mitään älyllisten kykyjensä, moraalisen voimansa, epäitsekäiden tekojensa tai tunteiden suoman lohdutuksen varaan. Jumala yksin toimii.²³²

Tielle antautuminen edellyttää itsensä kohtaamista. Pinnallisesta minästä irtautuminen on välttämätöntä, vanhan ihmisen on kuoltava, ja se on tuskallista. Mutta jos tämän sallii tapahtuvan, saa tilalle jotain aivan ennalta-aavistamatonta. ”Ihmisen ehdoton itsensä kohtaaminen on Jumalan kohtaamisen perusedellytys. Tämän kohtaamisen mallin on antanut hän, joka itse kutsui itseään Tieksi”, Wikström kirjoittaa. Ihminen ei siis saavuta Jumalan ilmituloa ajattelun keinoin, voimakkaiden kokemusten kautta tai uhraamalla itseään palvelemalla muita. Tietoisuus Jumalan todellisuudesta herää ”vasta kaikilla tasoilla tapahtuvan antautumisen seurauksena”, jota perinne kutsuu joskus ”minän kuolemaksi”. Siinä, kaikesta omastaan riisuttuna, ihmisen saa tuntea Kristuksen läsnäolon. Tätä on kutsuttu *kenosikseksi*, tyhjentyminen teologiaksi.²³³ Perinteen mukaan hengellisyyden alueella alkaa siis tapahtua *vasta* tällaisen nöyrytyksen ja antautumisen eleen *myötä*. Väite, jonka mukaan usko siis muuttuisi eläväksi vasta tällaisen asenteen seurauksena, on kiinnostava filosofisen kätkeytyneisyysdebatin näkökulmasta. Se väite tulee lähelle myös muun muassa Paul Moserin kristilliseen uskonelämään vetoavaa vastausta Schellenbergin argumenttiin (vrt. luku 3.4.3.). Wikström ottaa eksplisiittisesti kantaa sen puolesta, millainen on hengellisesti tuloksekas tapa lähestyä Jumalaa:

Ihmisen ei siis pidä vain ”tutkailla” uskontoa tai harrastaa sitä ”mielenkiinnon” vuoksi. Tästä klassinen mystiikka varoittaa alituisesti. Hänen tulee rukoilla ja jättäytyä Kristuksen käsiin, joka elää tässä maailmassa ja aivan liian inhimillisessä kirkossaan. Vasta sitten hänelle alkaa tapahtua jotakin. Ihmisen tulee kuunnella Häntä, joka tahtoo valtakuntansa tulevan todeksi, eikä vain keskustella kirkosta,

²³⁰ Wikström 1994, 157.

²³¹ Wikström 1994, 157.

²³² Wikström 1994, 157.

²³³ Wikström 1994, 158.

valtiosta, uskonnollisten myyttien ja symbolien tehtävästä, kristillisestä etiikasta yms. Hänelle alkaa tapahtua jotakin vasta sitten, kun hän tahtoo toteuttaa kouriintuntuvaa kristillistä elämäntapaa rukoilemalla, seuraamalla ja uhrautumalla. Ihminen, joka pelkän pohtimisen, teologian tai filosofian opiskelun sijasta ponnistelee kohti elävää Kristusta, viedään kohti pimeyden tulta, säteilevää liekkiä, puhtauden, pyhyiden ja luottamuksen lämpöön. Erään varhaisen lähteen mukaan Jeesus sanoi: ”Joka on minua lähellä, on lähellä tulta.”²³⁴

Pimeässä tapahtuva pyhän kohtaaminen antaa ihmiselle täyttymyksen ja sisäisen vakauden kokemuksen. Samalla se sitouttaa hänet maailmaan uudella, syvällä ja rakastavalla tavalla. Seuraamisen teologiassa Jeesuksen sanoja pidetään aitoina. Pyhiä kirjoituksia ei kunnioiteta perityn tradition, auktoriteettiuskon, loogisen syynin tai lähdekritiikin pohjalta, vaan siksi, että kristinuskko koetaan todeksi *elävässä elämässä*. Ihmisen oma kokemus todentaa uskon päteväksi – ja tämä ei tapahdu ainoastaan sisäisessä elämässä vaan myös kokemuksessa ympäröivästä todellisuudesta.²³⁵ Wikström huomauttaa kriittisestä erosta siinä, suhtaudutaanko hengellisyyteen yksinomaan älyllisenä tutkimuskohteena vai omaa elämää koskevana kysymyksenä:

Hengelliset opettajat opettavat yksimielisesti: Kristillisen uskon syvyys valkenee vasta, kun ihminen lähtee matkaan, kääntyy ja yrittää muuttaa elämäänsä. Elämäntutkimuksen ja kirkollisen elämän pohdiskelu voi olla, vaikkakaan ei välttämättä aina ole, jättiläismäinen pakoyritys, jonka avulla ihminen tahtoo välttää tutkimusalan moraalisia ja henkilökohtaisia seuraamuksia. Jumala ei ole yksi keskustelunaihe tai ideologia muiden joukossa. Hän toimii historiassa ja ihmisen sydämessä. Ennen kaikkea hän ilmestyy sille, joka rakastaa.²³⁶

4.2.4. Kaipaus

Ihmisen kyllästyminen elämäänsäkin on siis Jumalan työtä. Silloin ihmisen täyttää kaipaus johonkin enempään. Voidaan puhua koti-ikävästä tai Jumalan kutsusta. Oman sisimpänsä kuunteleminen on tärkeää tässä vaiheessa: ”koska Jumala on vapauden Jumala, hän ei pakota, vaan ainoastaan vetoaa”. Jos ihminen tällöin lähtee liikkeelle, eräänlainen ”hengellinen rakastuminen” pääsee tapahtumaan. Perinteen mukaan tällainen ”aisteihin perustuva uskonnollisuus” on kuitenkin vasta alkua, vielä kaukana juurtuneesta vakaumuksesta. Nimittäin ”kristinuskko tarkoittaa tunteita paljon syvemmällä olevaa iloa”. Ennen ja myöhemmin edessä on yö, ja sen jälkeen avautuu jotain kokonaan toisenlaista: tyhjiys, josta nousee Jumalan työtä oleva voima. Hengellinen kirjallisuus on kutsunut sitä esimerkiksi ”säteileväksi pimeydeksi”, ”kukkivaksi erämaaksi” tai ”hohtavaksi yöksi”.²³⁷

²³⁴ Wikström 1994, 159.

²³⁵ Wikström 1994, 159–160.

²³⁶ Wikström 1994, 160.

²³⁷ Wikström 1994, 160–161.

Tässä kuvailtava paradoksi on tärkeä myös kätkeytyneisyyskeskustelun kannalta: hengellisen perinteen todistuksen mukaan inhimillinen tyhjyyden, epäilyksen ja levottomuuden kokemus onkin siis jotain, minkä on tarkoitus johtaa Jumalan *puhutteluun* – ei kauemmas Jumalasta, kuten voisi luulla. Tässä tärkeäksi johtolangaksi nousee kaipausta – merkki kaivatun läsnäolosta. Tunteisiinsa ja järkeensä ihmisen ei tule luottaa, vaan Jumalan lupaukseen. Tähän muun muassa Lutherkin viittaa ”paljaalla uskolla” (*fides nuda*).²³⁸ Tällainen hengellinen vaatimus, jonka mukaan omiin havaintoihinsa asiantilasta ei ole luottamista, on ehkä hengellisestä näkökulmasta vapauttavakin oivallus mutta inhimillisestä näkökulmasta eittämättä ankara ja ahdistava. Varsinkin pitkittyessään tällainen ”kuiva vaihe” ja jatkuva kokemus kaipauksen täyttymättömyydestä luultavasti nujertavat ihmistä ja särkevät hänen sydämensä.

Perinne opettaa, että ihminen kuljetetaan tämän pimeyden kautta ymmärtämään Jumalan perimmäinen *toisenlaisuus*. Ennemmin ja myöhemmin pyhyiden valo häikäisee ihmisen tässä pimeydessä. Valo ei kuitenkaan syty hänen minkäänlaisilla omilla ponnistuksillaan, vaan se vuodatetaan lahjana. Tämä on mysteeri. Tämä Jumalan toimintamalli näkyy Kristuksessa: hänen nöyryydessään, itsenä uhraamisessaan ja pitkäperjantain pimeässä yössä. Jumalallinen valo on aina olemassa olevaa (vrt. Joh. 1). Ihminen voi sen kuitenkin kokea vasta pimeyden kautta. ”Valo on näkymätön, se asuu ’tietämättömyyden pilvessä’, josta Englannissa käytettiin nimeä *The Cloud of Unknowing*.”²³⁹

Ihminen, joka näkee tämän näkymättömän valon ja vaeltaa siinä, saa vahvan identiteetin ja eheyden. ”Valo loistaa pimeydessä, pimeys ei ole saanut sitä valtaansa” (Joh. 1:5). Pyhitettyjen ihmisten ympärillä on usein pyhän voiman aura, joka säteilee sisältäpäin tulevaa valoa. Tätä ovat erityisesti venäläiset teologit korostaneet.²⁴⁰

Hengellisen tien alussa ihminen siis näkee välähdyksiä tästä valosta, mutta sen jälkeen se pimennetään häneltä. Hänen aistiensa on tullut aika puhdistua. Alussa hengellinen elämä keskittyy ihmisen oman tunne-elämän ympärille ja Jumala tuntuu hänen tarpeisiinsa myös vastaavan. Mutta jos ihminen alkaa etsiä lohdutuksen Jumalaa pelkän Jumalan lohdutuksen sijasta (vrt. edellä), mielenkiinto omaa hyvinvointia ja hengellistä tilaa kohtaan alkaa väistyä sellaisen ilon tieltä, jota tunnetaan silkasta Jumalan olemassaolosta. Tällöin tapahtuu hämmästyttävä asia: valo syttyy.²⁴¹

²³⁸ Wikström 1994, 161.

²³⁹ Wikström 1994, 161.

²⁴⁰ Wikström 1994, 162.

²⁴¹ Wikström 1994, 162.

4.2.5. Jumalan kätkeytymisen yö

”Tiestä” on siis Wikströmin mukaan mahdollista piirtää jonkinlainen kartta. En käy tässä läpi kaikkia niitä hengellisen matkanteon seitsemää vaihetta, joista Wikström kristilliseen traditioon vedoten kirjoittaa. Mainitsen kuitenkin, että edellä kuvatut hengellisen heräämisen vaiheet liittyvät tämän tien *alkuun*:

”Kaipauksen” vaiheeseen, jossa ihminen kokee eksyneisyyttä, ulkopuolisuutta ja jäytävää levottomuutta²⁴². Tämä vaihe on tutkielmani kannalta sikäli olennainen, että argumentilla Jumalan kätkeytyneisyydestä viitataan usein – vaikkakaan ei pelkästään – ihmisiin, jotka olisivat valmiita rationaalisesti harkitsemaan Jumalan olemassaolon mahdollisuutta. Sarah Coakley (ks. luku 4.3.) tosin ehdottaa, että Ristin Johanneksen käsitysten valossa Schellenberg saattaa jo olla matkalla siinä prosessissa, jota Johanneksen retoriikassa kutsutaan ”sielun pimeäksi yöksi”. Wikströmin esityksessä ”Yöllä” tarkoitetaan myös toista, pidemmällä koittavaa hengellisen kypsymisen vaihetta, jossa Jumala kätkeytyy sellaiselta ihmiseltä, joka *jo* turvallisesti vaeltaa hänen kanssaan. Eksistentiaalisen levottomuuden kokemus, joka tulkitaan kristinuskossa Jumalan puhutteluksi, lienee kuitenkin yleisinhimillisempi kokemus vakaumukseen katsomatta. Siksi *tällainen* Jumalan (tai elämän mielekkyyden, tulkinnasta riippuen) kätkeytymisen ilmentymä lienee juuri filosofisen, ateisteja ja teistejä yhdistävän, Jumalan kätkeytyneisyysdebatin keskiössä. Schellenberg ei tietysti välttämättä olisi samaa mieltä, mutta minusta kristillinen tulkinta ansaitsee oman puheenvuoronsa.

Pidemmällä hengellisessä kypsymisessä tapahtuu Wikströmin mukaan toisenlainenkin ”Yön” kokemus. Sekin on yksi Jumalan ihmisessä tekemän työn vaihe, ja siitä voi puhua ”tunteiden yönä” tai hengellisenä ”tunnelikokemuksena”. Yössä ihminen kokee selvästi, että jo löydetty todellisuus Jumalassa vedetään pois. Ainoastaan ikävä Jumalaan on jäljellä. Aiemmat aavistukset ja kokemukset ovat kadonneet, ja entiset hengelliset lääkkeet eivät enää auta. Tällainen Jumalan vaikeneminen saattaa ihmisen epätoivon valtaan. Yössä on kyse tunnekuivuudesta, jonka valtaan ihminen joutuu vaeltaessaan Ylösnoukseen seurassa. Yö on Hengen köyhyyttä, jossa turvallisuus Jumalassa on tiessään ja ajatukset jättävät tyhjyyteen.²⁴³ Tällaista kokemusta edustaa kenties Äiti Teresa, jonka postuumisti julkaistut kirjeet paljastivat hänen kokeneen kipeästi Jumalan hylkäämisen:

²⁴² Wikström 1994, 164, 167.

²⁴³ Wikström 1994, 167, 200.

Herra, Minun Jumalani, kuka minä olen, että Sinun pitäisi hylätä minut? Rakkautesi lapsen – ja nyt kaikista vihatuimmaksi tulleen – sen, jonka Sinä olet heittänyt pois ei-toivottuna – rakastamattomana. Kutsun, tarraudun, haluan – eikä ole Ketään, joka vastaisi – ei Ketään, johon voisin tarrautua – ei, Ei Ketään. Yksin. Pimeys on niin pimeää...²⁴⁴

En tiedä, saiko Äiti Teresa korjaavaa kokemusta hengelliseen ahdinkoonsa. Hänen kokemansa yö kuulostaa poikkeuksellisen tuskalliselta. Wikströmin mukaan Yön vaihe on sellainen, jossa ”Jumalan olemassaoloa ei voi enää epäillä, mutta hän tuntuu olevan poissa”. Mitä perinne on opettanut tällaisesta pimeydestä ja ulospääsystä siitä?²⁴⁵ Wikströmin mukaan Jumalan ”ehdoton hiljaisuus” on paradoksaalisesti hänen tapansa ilmaista itseään entistä selvemmin:

Ehdoton hiljaisuus on osa Jumalan tapaa tehdä itsensä tiettäväksi entistä kirkkaammin ja väistämättömämmin. Pääsiäisyön pimeydessä hehkuu alati kaipauksen liekki. Nyt kaipaus asuu kuitenkin paljon tunteiden, moraalin tai ajatusten tasoa syvemmällä. Suuri jano on käänteinen muistutus Kaivatun läsnäolosta. – – Suuressa hiljaisuudessa ihminen huomaa itsessään huudon Jumalan läsnäolon puoleen: ”Jumalani, Jumalani, miksi olet hylännyt minut?”²⁴⁶

Yön pimeydessä näkyy siis sarastus: tämä on ”Valo”, jonka yksi puoli kertoo Kristuksen myötätunnosta ihmisen kärsimystä kohtaan. ”Hän kantoi meidän kipumme” (Jes. 53:4) – siksi ”ihmisen sairaudessa, heikkoudessa ja synnissä koetaan nyt alhaaltapäin vaikuttava voima”.²⁴⁷ Wikström lainaa ruotsalaiskirjailija Peter Nilsonia (1982):

Jumalassa on merkillistä, Ahasverus sanoi, että häntä ei huomaa. Hän pysyy piilossa. Mutta sinun tulee tietää, että hänen poissaolossaan on jotain mahtavaa. Juuri laiminlyömällä minua hän pakottaa minut ajattelemaan itseään. Tyhjiys voi joskus olla käsinkosketeltava. Kaikki hiljaisuus ei ole vihamielistä. Jumalan ääni kuuluu vain tuulessa, öisin syttyvissä tähdissä, mutta se ei koskaan kuulu puhutuissa sanoissa. Ja kuitenkin Jumalan hiljaisuus on merkki siitä, että hän näkee sinut, että hän on ystäväsi. Hiljaisuus on Jumalan merkki/ .../ Ne, joiden mielestä Jumalaa ei ole olemassa, voivat tietenkin olla oikeassa, mutta he eivät ajattele leikkivänsä vain sanoilla/ .../ vaikka sellaisellakin, mitä ei ole, voi olla jonkinlainen olemassaolo sen kautta, että puhutaan ja valitetaan, että sitä ei ole.

Ehkäpä hän on silloin kanssamme. Usko minua, hänen poissaolonsa tullaan huomaamaan arkissa... Pimeydessä pääsemme lähemmäksi tyhjyyttä, joka on luomisen lähde.²⁴⁸

4.3. Ristin Johannes ja sielun pimeä yö

Mystiikan teologiassa kokemus Jumalan kätkeytymisestä on siis, ei pelkästään läheinen vaan suorastaan ohittamattoman asiaankuuluva teema. Yksi aiheen historiallinen kokemusasiantuntija ja hengellinen opettaja on Ristin Johannes,

²⁴⁴ Jonbäckin 2016, 16 mukaan: Mother Teresa, *Come Be My Light: The Private Writings of the Saint of Calcutta*, edited with commentary by Brian Kolodiejchuk, New York: Doubleday, 2007, 186–87.

²⁴⁵ Wikström 1994, 199.

²⁴⁶ Wikström 1994, 199.

²⁴⁷ Wikström 1994, 168.

²⁴⁸ Peter Nilson: Arken 1982, Wikströmin 1994, 199 mukaan.

1500-luvulla elänyt espanjalainen karmeliittaveli. Hänen keskeinen antinsa Jumalan kätkeytymisen nykykeskusteluun on väite, jonka mukaan pelko Jumalan piiloutumisesta on *hengellisten aloittelijoiden erehdys*, samoin kuin on virhe myös toivoa, että Jumala muuttuisi koskaan läsnäolevaksi jollain tyydyttävän havainnollisella tavalla²⁴⁹. Johanneksen kuuluisaan runoon perustuva käsite ”sielun pimeä yö” viittaa pitkittyneeseen kyvyttömyyteen tuntea Jumalan läsnäoloa. Se on nähdäkseni muodostunut myös eräänlaiseksi hengellisen kriisin yleiskäsitteeksi – olenpahan törmännyt sen käyttöön myös sekulaareissa yhteyksissä viittaamassa eksistentiaaliseen tyhjyyden ja yön kokemukseen, joka kutsuu ihmistä luopumaan siitä, mikä ei ole tarpeen, tullakseen todellisemmaksi. Tämän kokemuksen yleisinhimillisiä piirteitä käsitellään Wikströmin johdolla edellisessä luvussa. Ristin Johanneksen mukaan pimeä yö ja siihen kuuluvat puhdistukset ovat välttämätön vaihe ihmisen yhdistymiseksi Jumalan kanssa.

Ristin Johannes kommentoi mainittua runoan kahdessa erillisessä teoksessa. Näistä ensimmäinen on *Nousu Karmelin vuorelle*, jossa esitellään mystisen tien (lat. *via mystica*) alku. Tämä mystinen tie on kolminainen; se etenee *purgatiosta* eli puhdistuksesta *illuminaatioon* eli valaisuun ja lopulta *unitioon* eli ”yhtymykseen” jumaluuden kanssa²⁵⁰. *Nousu Karmelin vuorelle* selvittää *aktiivista puhdistusta* eli sielun omaa irrottautumista kaikesta, mikä ei ole Jumalaa, vapautuakseen tätä varten. Aktiivinen puhdistaminen kohdistuu aisteihin ja aistisuuteen, ymmärrykseen sekä muistiin ja tahtoon. *Pimeä yö* puolestaan kuvailee *passiivista puhdistusta*. Tässä ei ole kyse enää ihmisen omasta aktiivisuudesta vaan Jumalan lahjoittamasta puhdistavasta kontemplaatiosta, joka ilmenee ihmiselle hämmentävänä ja tuskallisena yönä ja pimeytenä. Sielun oma aktiivisinkaan puhdistautuminen ei nimittäin vähääkään riitä valmistamaan sitä siihen rakkauden täyttymykseen, mitä yhtymys Jumalan kanssa on. Siksi Jumalan täytyy puuttua asiaan ja puhdistaa sielua ”pimeässä tulella”.²⁵¹ Seppo A. Teinonen kiteyttää tätä Johanneksen kuvaamaa hämmentävää prosessia, jonka mukaan pimeyden kokemus paradoksaalisesti kertookin Jumalan läheisyydestä:

Edettyään pyhityksen tiellä ihminen odottaa pääsevänsä heti valoon ja kirkkauteen, mutta mitä lähemmäksi Jumalaa hän pääsee, sitä synkempään pimeyteen hän joutuu. Autuuden nauttimisen sijasta hän havaitseekin olevansa tuskallisessa puhdistuprosessissa, eräänlaisessa maanpäällisessä kiirastulella. Paradoksaalisella tavalla tekijä [Ristin Johannes] selittää, että juuri tällainen pimeä ahdistus on

²⁴⁹ Coakley 2015, 229; Green & Stump 2015, 8–9.

²⁵⁰ Seppo A. Teinosen (1983, 11) mukaan jo Dionysios Pseudo-Areiopagilainen esitti n. v. 500 Platonin ja Raamatun taustalta, että mystinen tie on kolminainen.

²⁵¹ Teinonen 1983, 11–12.

kuitenkin osoituksena Jumalan läheisyydestä. Kun sielu lähtee turvatusta talostaan ulos pimeään yöhön, se ei joudu harhaan eikä tuhoon vaan on turvassa juuri synkeydessä ja saa lohdutuksen juuri tuskassa ja koettelemuksessa.²⁵²

Pajunen (2020) havainnollistaa seuraavalla tavalla Ristin Johanneksen ”sielun pimeän yön” prosessia, johon kuuluu luopuminen aiemmasta aistimisesta:

Kyse on samasta kuin mären puun sytyttämisessä, joka savuttaa ensin pahasti ennen kuin vasta kuivuessaan syttyy palamaan täyteen liekkiin ja on yhtä sitä polttavan tulen kanssa. Samalla tavalla Jumalan rakkaus irrottaa sielusta kaiken sen pahuuden ja pimeyden tehdessään sitä kaltaiseksi. Tällöin ihminen kokee Jumalan valon paradoksaalisesti pimeytenä.²⁵³

Tässä luvussa käyn läpi Ristin Johanneksen hengellistä tulkintaa Jumalan kätkeytymisestä. Teen tämän Sarah Coakleyn (2015) esityksen pohjalta. Coakley tarkastelee Ristin Johanneksen ajattelua modernin kätkeytyneisyyskysymyksen näkökulmasta spekuloiden myös Jumalan kätkeytymisen ateistisen johtopäätöksen ja Ristin Johanneksen vaihtoehtoisen tulkinnan yhteensovittamista.

4.3.1. Ristin Johannes ja ”Jumalan kätkeytyminen”

Hengellisen tutkielmansa *Pimeä yö* alussa karmeliittaveli Ristin Johannes (1542–1591) väittää seuraavaa:

[Aloittelijat] haluavat aisteillaan tuntea ja maistaa Jumalaa ikään kuin hän olisi heille käsitettävä ja luoksepäästävä; näin he eivät tee ainoastaan tässä kohden vaan myös muissa hengellisissä harjoituksissa. Kaikki tällainen on sangen suurta epätäydellisyyttä ja jyrkästi Jumalan säätämysten vastaista, sillä se on uskon epäpuhtautta.²⁵⁴

Itse asiassa tällaisessa ilmiössä on Johanneksen mukaan kyse ”hengellisestä herkuttelusta”²⁵⁵: siis tarpeesta sille, että Jumala tekisi itsensä selvällä ja tyydyttävällä tavalla sellaisten tavoitettavaksi, joka häntä etsivät. Johanneksen teksti kuitenkin jatkuu:

Mutta Jumala epää sen löytämisen heiltä sangen vanhurskaasti, viisaasti ja rakastavasti, sillä muutoin tämä kohtuuttomuus ja hillittömyys kasvattaisi heissä rajatonta pahuutta. Sen vuoksi on varsin asianmukaista, että he astuvat siihen pimeään yöhön, josta puhumme edempänä, jotta puhdistuisivat tällaisesta lapsellisuudesta.²⁵⁶

Mitähän Ristin Johannes olisi ajatellut pitkäaikaisesta analyttisen uskonnonfilosofian nykykeskustelusta ”Jumalan kätkeytyneisyyden” ”ongelmaan” liittyen? Olisiko hän sivuuttanut sen kokonaan hengellisen ”lapsellisuuden” osoituksena? Anakronismin vääjäämätön taakka häilyy yrityksen yllä sisällyttää Ristin Johannes tähän keskusteluun: kuinka julkikristitty 1500-luvun mystikko voisi olla oikeassa asemassa diagnosoimaan nykyateistin dilemmaa? Coakleyn

²⁵² Teinonen 1983, 12–13.

²⁵³ Pajunen 2020.

²⁵⁴ Ristin Johannes 1983, 53.

²⁵⁵ Ristin Johannes 1983, 55.

²⁵⁶ Ristin Johannes 1983, 54.

mielestä Ristin Johanneksen ajatukset ovat kuitenkin hämmästyttävän osuvia huolimatta siitä, että hän kirjoittaa niin erilaisesta taustasta käsin. Ristin Johannekseen on vedottu aiemminkin keskustelussa Jumalan kätkeytyneisyydestä; Coakleyn mielestä ei kuitenkaan kiinnittämällä riittävästi huomiota siihen, miten perustavanlaatuisesti hänen ajattelunsa kyseenalaistaa melkein kaikkien nykyisten keskustelijoiden lähtöoletukset.²⁵⁷

Coakley tutkii Johanneksen omaleimaisten näkemysten valossa niitä syitä, joita Luoja Jumalalla voisi olla näennäisesti ”kätkeytyä” samaan aikaan kun hän paradoksaalisesti on itse asiassa kaiken aikaa täysin ja ainutlaatuisella tavalla tavoitettavissa. Tälle selitykselle on ratkaisevaa Luoja- ja kosminen ylläpitäjä - Jumalan ontologisen ainutlaatuisuuden tunnistaminen sellaisena kuin hänet on tunnustettu ”klassisessa teismissä” – asianhaara, joka Coakleyn mukaan usein unohdetaan tai laiminlyödään nykyisessä analyyttisessä keskustelussa. Perustavanlaatuiseksi paradoksiksi muodostuu, että mikä *vaikuttaa* olevan Jumalan ”kätkeytymistä”, onkin itse asiassa Jumalan ainutlaatuinen tapa ilmaista itsensä lunastuksen tarkoituksessa. Tähän pelastavaan hankkeeseen kuuluu kuitenkin ihmisen vastaaminen; transformatiivinen prosessi, joka on sekä hienovarainen että valtavan vaativa. Ilman sitä todellista ontologista asiantilaa ei ole mahdollista havaita.²⁵⁸

Mutta mikä sitten enää on ”Jumalan kätkeytymisen ongelma”, ottaen huomioon nämä uudet monimutkaistavat tekijät? Tätä käymme nyt Johanneksen hengellisen ohjelman valossa tutkimaan uudestaan. Tämän lähestymistavan perimmäinen seuraus on Jumalan kätkeytymisen ”ongelman” purkaminen nykymuodossaan ja sen rekonstruoiminen toisenlaisessa, rikkaan diakronisessa ja kutsuvassa muodossa. Pelissä ei ole sen vähempää kuin lupaus lopullisesta läheisyydestä Jumalan kanssa, Coakley muistuttaa.²⁵⁹

4.3.2. Jumala ei ”kätkeydy”

Coakleyn mukaan Ristin Johanneksen mukaan ottaminen edistää filosofista nykykeskustelua Jumalan ”kätkeytymisestä” ainakin kahdella erilaisella tavalla: Ensimmäinen kontribuutio on sen osoittaminen, että Ristin Johanneksen teologisesta näkökulmasta Jumalan ”kätkeytymisen” vaikutelma on seurausta ihmisen *epistemologisesta* ja *moraalisesta* tilasta eikä ontologinen asiantila, joka

²⁵⁷ Coakley 2015, 229–230.

²⁵⁸ Coakley 2015, 230.

²⁵⁹ Coakley 2015, 233.

olisi merkkinä mistään Jumalan epäonnistumisesta kommunikoida tai paljastaa itseään, tarkoituksellisesta vetäytymisestä tai hylkäämisestä puhumattakaan. Coakleyn mukaan tämä lähestymistapa eroaa nykydebatin useimmista kommentaattoreista, jotka suhtautuvat Jumalan ”kätkeytymisen” ongelmaan kirjaimellisesti^{260, 261}

Johanneksen mukaan ajatus siitä, että Jumala tarkoituksellisesti kätkesi itsensä tai torjuisi luotunsa, on eksistentiaalisesti ymmärrettävä mutta kovin virheellinen tulkinta todellisesta asiaintilasta. Jumala nimittäin koko ajan suojelee rakkaudellisesti luotujaan liian äkilliseltä tai peittelemättömältä kohtaamiselta kanssaan. Tämän näennäisen paradoksin ymmärtämiseksi on olennaista ymmärtää käytäntöä, jota Johannes kutsuu ”kontemplaatioksi”. Tämä viittaa tietynlaiseen *harjoitettavaan (practiced)* noeettiseen kontrollin menettämiseen Jumalan edessä (*noetic loss of control to the divine*). Tämä monimutkaistava epistemologinen tekijä on syvästi vastakohtainen useimmille nykyfilosofisille oletuksille minuudesta (*self*) ja sen toimijuudesta, ja sillä osoittautuu olevan yhtä paljon moraalisia kuin epistemologisiakin seurauksia. Sillä on myös odottamaton yhteys nykyajan ”ateistiseen” ongelmaan: se nimittäin kuvaa niitä erityisiä episteemisiä olosuhteita, joissa kontemplaation harjoittaja parhaiten kokee Jumalan läsnäolevaksi.²⁶²

Toinen johannekselainen kontribuutio piilee tämän paradoksaalisen näkökulman *inkarnatiivissa* ulottuvuuksissa, ja ne korreloivat olennaisesti ensimmäisen näkökohdan kanssa. Ristin Johanneksen mukaan muutoksen välttämättömyys ei koske vain mieltä, vaan koko minuuttamme: ruumista ja henkeä. Syvällä tasolla tämä on välttämätön seuraus uskosta inkarnatiiviseen (ihmiseksi tulevaan) Jumalaan. Näin ollen ”pimeät” prosessit, jotka kuuluvat matkaan kohti yhtymystä Jumalan kanssa, eivät ole puhdistavia ainoastaan intellektuaalisella tasolla, vaan tasolla, jota Johannes kutsuu alemmiksi, minuuden ”aistillisiksi” ulottuvuuksiksi. Johanneksen skeemassa mielen ja hengen puhdistus ei voi edes alkaa ennen kuin aistillinen on ensin muuttunut valmistavalla tavalla – tästä myös syytös makuaistin epätäydellisyydestä (”hengellinen herkuttelu” ja ”aloittelijat”) vastaiskuna tietyille tavalle esittää ”Jumalan kätkeytymisen

²⁶⁰ Yksi kiinnostava poikkeus näihin oletuksiin on tosin Coakleynkin mukaan Rea (ks. luku 3.5.), joka esittää, että hiljaisuus on Jumalan suosima vuorovaikutuksen tapa kaltaistemme luontokappaleiden kanssa.

²⁶¹ Coakley 2015, 230.

²⁶² Coakley 2015, 231.

ongelma”. Ymmärtääksemme tätä ongelmaa Johannes edellyttää meidän aloittavan aistien elämän huomioonnotusta ja vasta sieltä siirtyvän hengen elämään. Mutta tähänkin siirtymään sisältyy eksistentiaalinen paradoksi: kun aistit puhdistetaan vääristä sidoksista, saattaa *vaikuttaa* siltä, että ne kielletään tai jopa torjutaan kokonaan hengen elämän hyväksi. Asia on kuitenkin päinvastoin, kuten käy ilmi vasta paljon korkeammalla ”Karmel-vuorella”. Silloin voimme katsoa taaksepäin matalampiin rinteisiin ja erottaa todellisen kehityskaaren.²⁶³

Ateistiset nykykeskustelukumppanimme saattavat kuitenkin vastustaa tällaista ”Jumalan kätkeytyneisyyden ongelman” uudelleenjärjestelyä ja uskon epistemologian yhtäläistä monimutkaistamista. Eikö ehdotettu ”ratkaisu” jo vaikuta olevan ”kuolla tuhansien täsmennysten kuolema”²⁶⁴? Selvitköön vastaus tähän ilmeiseen vastaiskuun. Mutta erään osoittimen Coakley haluaa laskea alas saman tien. Kuten Ristin Johannes esittää: jos me todella haluamme ymmärtää Jumalan *rakkauden* laadun luomakuntaansa kohtaan – ja erityisesti ”hänen kuvakseen tehtyjen” ihmisten aistivaa ja älyllistä luontoa kohtaan – meidän täytyy ainakin sallia mahdollisuus, että hän toivoo meiltä jotain intellektuaalisesti syvempää, henkilökohtaisempaa, affektiivisempaa ja toden totta moraalisesti vaativampaa kuin pelkän ylimalkaisen vahvistuksen olemassaolostaan. Johannekselle tämä ajattelu ei kuitenkaan edusta sielunmuokkausargumenttia vastauksena ateistiseen kritiikkiin. Coakleyn mielestä se sisältää pikemminkin uuden, oman teodikeakierteen: tämä on Jumalan *ainoa* tapa pelastaa meidät (Johanneksen mukaan) ”lukemattomilta ongelmilta”. Matkan kohti Jumalan todellista tuntemista, rakkautta ja sanoin kuvaamatonta läheisyyttä tulee edetä juuri tällä erityisellä tavalla.²⁶⁵

Me haluamme varmasti kuulla Johannekselta, *miksi* tämä on hänen mukaansa ”ainoa” tapa meidän saavuttaa täydellinen rauha ja läheisyys Jumalan kanssa. Ottaen huomioon, että reitti Karmel-vuorelle sisältää niin paljon kärsimystä, sekä tunteiden että älyn tasolla, tässä painaa uusi moraalinen ongelma; sellaisen selityksen vaatiminen, joka oikeuttaa näin paljon kipua eittämättä korkeamman hyvän tähden. Johanneksella on tärkeitä perusteluja takataskussaan tähän liittyen, ja ne täytyy punnita tarkkaan.²⁶⁶

²⁶³ Coakley 2015, 231–232.

²⁶⁴ Vrt. Anthony Flew’n 1955 esittämä, hänen mukaansa John Wisdomin Jumalat-artikkelissaan kertomaan tarinaan perustuva, vertaus näkymättömästä puutarhurista, joka vastusti kaikkia yrityksiä jäljittämisekseen ja täten olemassaolonsa todistamiseksi. – Flew 1998.

²⁶⁵ Coakley 2015, 232–233.

²⁶⁶ Coakley 2015, 233.

4.3.3. Astuminen kontemplaatioon: episteeminen askeesi

Ristin Johanneksen kuvauksessa kristillinen minä tekee siis matkaa

”aloittelijoiden” tasolta aina ”yhtymykseen” Jumalan kanssa. Tähän prosessiin kuuluu monia kehitysvaiheita, ja niissä tapahtuu sekä ”aktiivista” ihmistoimijuutta että ”passiivisuutta” Jumalan armon toimiessa ihmissielussa. Käytännössä erottelu aktiivisen ja passiivisen välillä hajoo Johanneksen kirjoituksissa, koska *operatiivinen ja kooperatiivinen armo* – käyttääksemme Johannekselle oikein tuttua Tuomas Akvinolaisen erottelua – ovat saman kolikon kaksi puolta.

Molemmat vetävät sielua asteittaisesti syvemmälle osallistumisessa jumalalliseen. *Heuristinen* erottelu on silti tärkeä: koska matka *tuntuu* hämmentävältä ja sen vaiheet vaikuttavat murentavan ihmistoimijuutta siten kuin sen yleensä ymmärrämme, Johannes selittää lukijoilleen joka käänteessä paradoksaalista eroa ihmisen tunteiden ja matkaa *todellisuudessa* kuljettavien Jumalan armotekojen välillä. Johannes on itse kulkenut tämän maaston läpi, mistä johtuen hän sanoo pystyvänsä näkemään eron sen välillä, mikä vaikuttaa olevan pielessä ja mitä näissä vaiheissa oikeasti tapahtuu.²⁶⁷

Tässä valossa kenties kaikkein tärkein siirtymä hengellisessä matkassa on Ristin Johanneksen mukaan se, mitä hän nimittää ”astumiseksi kontemplaatioon”: hetkeksi, jolloin Jumala alkaa salaisesti vuodattaa jumalallista kontemplaatiota suoraan ”passiiviseen intellektiin” aloittaakseen syvälliset (ensin aistien ja sitten hengen) puhdistukset, jotka voivat johtaa yhtymykseen. Johanneksen mukaan tämän siirtymän avainmerkitys on helppo ohittaa, koska se *tuntuu* niin hämmentävältä ja koska siitä tuntuu puuttuvan kaikki affektiivinen tai intellektuaalinen tyydytys. Rukouksesta tulee kuivaa, levotonta ja näennäisesti ajanhukkaa, koska Jumala nyt vuodattaa itseään suoraan, joskin ”hämärästi” (tai vaikeaselkoisesti, *obscurely*) *passiiviseen* intellektiin (ymmärrykseen), jättämättä aktiiviselle ymmärrykselle mitään tekemistä.²⁶⁸

Jumala näet saattaa sielun tähän tilaan sillä tapaa ja vie sitä niin erilaista tietä myöten, että jos tämä haluaa toimia käyttäen omia kykyjään, se pikemminkin häiritsee kuin edesauttaa sitä työtä, jota Jumala siinä tekee; aikaisemmin asia oli aivan päinvastoin. – – Siksi hän sitoo sisäiset kyvyt siten, ettei anna tukeaan ymmärrykselle, ei tyydytystä tahdolle eikä järkeä muistille. Kaikki mihin sielu nimittäin kykenee omine voimineen tänä aikana on pelkästään omiaan, kuten olemme sanoneet, häiritsemään sisäistä rauhaa ja sitä työtä, jota tuona aistien kuivuuden aikana Jumala tekee hengessä.²⁶⁹

²⁶⁷ Coakley 2015, 233–234.

²⁶⁸ Coakley 2015, 234.

²⁶⁹ Ristin Johannes 1983, 64–65.

Toisin sanoen Jumalan näennäinen ”poissaolo” (”kätkeytyneisyys”) tässä ratkaisevan tärkeässä käännekohdassa onkin oikeastaan *hänen kaikkein läheisintä ja salaisinta läsnäoloaan*; olkoonkin, että halu aistilliseen tyydytykseen jää täyttymättä, muisti ja halu tuntuvat eksyneiltä tai levottomilta ja intellektuaalinen tietoisien jumalatiedon halu jää täysin tyydyttämättömäksi. Johanneksen mukaan samaan aikaan kuitenkin kaikkein puhtainta ”tietoa” Jumalasta nimenomaan *vuodatetaan* armosta ainutlaatuisella jumalallisella tavalla: siksi Johannes puhuu kontemplaation tiedosta ”yleisenä”. Tässä on kyse Jumalan tuntemaan oppimisesta ”tietämättömyyden” kautta²⁷⁰: sallimalla intellektin analyyttisten ulottuvuuksien sammua rukouksen aikana niin, että yksinkertainen ”rakastava tarkkaavaisuus” voi vastata orastavalla tavalla Jumalan vaikuttamassa olevaan läsnäoloon. Mikä *vaikuttaa* olevan vialla tässä tilassa onkin itse asiassa täysin oikein: Jumala johtaa nyt sielua suoraan, vaikkakin salaisesti, ensin aistien ja sitten hengen puhdistukseen, valmistaessaan tätä täyteen ja välittömään yhtymykseen kanssaan joko tässä elämässä tai sen tuolla puolen.²⁷¹

Millaista epistemologista merkitystä tällä erityislaatuisella kontemplatiivisella ytimellä voisi olla nykyfilosofisille ”kätkeytyneisyys”-debateille? Kun Jumalan kätkeytymistä pidetään argumenttina Jumalan olemassaoloa *vastaan*, ydinongelmaksi nousee, että Jumala ei ilmene kaikille sellaisille, jotka voisivat olla kiinnostuneita rationaalisesti harkitsemaan hänen olemassaoloaan. Coakley väittää, että Ristin Johannes kuitenkin pitäisi melkein varmasti modernia empirististä ahdistusta Jumalan olemassaoloon suostumisen olosuhteista soveltumattomina tehtävälle, joka hänelle itsellään on käsillä. Sitä vastoin uudenlainen episteeminen näkökohta, jonka hän voi meidän pohdinnallemme lahjoittaa, on tämä: kontemplaatiossa jatkuvasti tapahtuva puhdistus edellyttää erityistä ja *harjoitettua* autonomiseen ihmis”kontrolliin” liittyvän noettisen vaiston purkamista (*undoing of the noetic instinct for autonomous human ”control”*) – ja siten (ainakin rukouksen aikana) sellaisen episteemisen ymmärryksen ja selkeyden *menettämistä*, joka luotuja oliota koskevaan tietämiseemme kuuluu. Johanneksen mukaan nämä ovat ainoat episteemiset olosuhteet, joissa syvällinen, joskin ”hämärä”, uusi Jumalan kaikkea ylläpitävän ja rakastavan läsnäolon tuntemiskyky voi ilmetä.²⁷²

²⁷⁰ Vrt. luvut 4.1.2. ja 4.2.4.

²⁷¹ Coakley 2015, 235.

²⁷² Coakley 2015, 235–236.

4.3.5. Johanneksen kutsuva vastaus

Ristin Johanneksen näkökulma Jumalan kätkeytyneisyyteen johtaa siis purkamaan ongelman nykymuodossaan ja rekonstruoimaan sen toisenlaisessa, diakronisessa ja kutsuvassa muodossa. Coakley huomauttaa, että tämä ei ole kokonaan uusi taktiikka vastata Schellenbergille. Ristin Johannes kuitenkin ylittää muut puolustukset sekä itsepintaisuudessa sen suhteen, että tunnusomainen ateistinen ahdistus Jumalan poissaolosta on pohjimmiltaan kuviteltua, että myös lupauksessa siitä, että on olemassa selvä, *harjoitettava* tie näennäiseen ”kätkeytymisen” kriisiin vastaamiseksi. Johannes tuo tähän narratiiviseen vastaukseen arvokkaan yksityiskohdan: Jumala näyttäytyy ”pimeänä” erinäisistä syvällisistä teologisista syistä johtuen, mutta Jumala myös haluaa meidät *kokonaisina* – ruumiin ja hengen – uudistaessaan meitä asteittain Poikansa kaltaisuuteen ja yhdistäen meidät lopulta Kolminaisuuden omaan elämään. Lopulta avain Johanneksen ymmärtämiseen on Jumalan kontemplaation vuodattamisen aiheuttama ratkaiseva epistemologinen mutkistuminen. Meidän episteemiset kykymme ovat Johanneksen mukaan itsessään *läpikulkumatalla* ponnistellessamme kohti jumalallista määränpäätä. Siksi myös rationaaliset näkökohdat, jotka tuomme tähän väittelyyn, *muuttavat muotoaan* matkan jatkuessa.²⁷³

Mutta miten ihmeessä Schellenbergin kaltaisen avoimen ateistin tulisi suhtautua tällaiseen monimutkaiseen armon metanarratiiviin kuin Ristin Johannes meille järjestää? Eikö se yksinkertaisesti nostata esiin vanhat ongelmat alussa mainitusta Wisdomin ja Flew’n välttelevästä puutarhurista, jonka ”läsnäolo” jatkuvasti pakeni kaikki yrityksiä saada hänet kiinni aina vain kiertelevämmillä tavoilla ja uudelleenkuvailuilla? Jos näin on, olemmeko kenties ”kätkeytymisen” osalta umpikujassa uskovien ja ei-uskovien välillä: onko kyse ratkaisemattomasta *blik*-konfliktista²⁷⁴, näemmekö maailman Jumalan kunnian värjäämänä, *välitämmekö* tällä tavoin siitä, onko Jumalaa vai ei, ja ryhdymmekö tämän perusteella harkitsemaan hänen olemassaoloon jotenkin muutoin kuin pelkän skeptisen välinpitämättömyyden kautta?²⁷⁵ Coakley esittää, että *blik*-konfliktin sijasta Ristin Johanneksen näkemykset saattavat vähintään avata uusia keskusteluareenoita myös ateistille. Coakleyn mukaan kiinnostuksen kannattaisi herätä ainakin sitä kohtaan, millaiseen ”kutsuvaan” uudelleenrakennukseen Ristin

²⁷³ Coakley 2015, 239–240.

²⁷⁴ Coakleyn 2015, 241 mukaan Richard Hare on esittänyt näin vastauksessaan Flew’lle.

²⁷⁵ Coakley 2015, 240–241.

Johannes meidät modernista ”kätkeytyneisyys”-ongelmasta vie. Näiden näkökohtien *voima* on tismalleen sellainen kuin Ristin Johannes haluaisi niiden olevan: ne ovat kutsuvia enemmän kuin rationaalisesti vakuuttavia.²⁷⁶

Lopuksi Coakley esittelee neljä näkökulmaa: Ensinnäkin Schellenbergin argumentin ytimessä on vilpittömän epäuskon ymmärtäminen. Tämän käsitteen tulkitsemisessa taas jonkinlainen ”tarina” suhteesta Jumalaan on jo väistämättä käytössä. Tällä tavoin päädymme Jumalan kätkeytymisen ongelmasta väistämättä väittelyyn yhden- tai toisenlaisesta teologisesta narratiivista.²⁷⁷ Schellenberg on itse vedonnut ”sielun pimeään yöhön” yhtenä tällaisena *mahdollisena* tarinana suhteesta Jumalan ja ihmisten välillä. Argumenttinsa avainpremissiensä täsmentämisen nimissä hän on siis keskustelukumppanilleen velkaa ainakin harkita Ristin Johanneksen rikkaan ontologisen ja epistemologisen tarinan mahdollisia etuja, Coakley haastaa. Ei ole myöskään perusteltua sulkea sitä pois laskuista vain siksi että se on *kompleksinen* tarina. Occamin partaveitsestä²⁷⁸ huolimatta tämä erityinen narratiivi saattaa silti periaatteessa tarjota rikkautellaan vakuuttavan tulkinnan alkuperäisen ongelman kriittisistä muuttujista (”täydellisesti rakastava Jumala” ja ”perusteltu epäusko”), siten että dilemma voidaan ratkaista. Ristin Johanneksen kuvaus on siis vähintäänkin huolellisen tarkastelemisen arvoinen.²⁷⁹

4.3.6. Kädenojennus ateistille

Avaintekijä Ristin Johanneksen selostuksessa on hengellinen *harjoitus*, erityisesti rukouksen harjoittaminen kontemplaation muodossa. Johannekselle astuminen ”kontemplaatioon” tarjoaa ratkaisevan epistemologisen saranan, josta hänen muut (aistillista, hengellistä) ”pimeyttä” koskevat arvionsa seuraavat. ”Vuodatettu” kontemplaation käytäntö on hänelle ennen kaikkea Jumalan armon työtä, ei ihmisen kyky, jota voisi tutkailla esimerkiksi rentoutumistekniikkana muiden joukossa. Joten millä tavalla, jos ollenkaan, ateisti voisi perustellusti sallia tämänkaltaisesta kontemplatiivisesta käytännöstä saatujen väitettyjen oivallusten vaikuttaa hänen ”kätkeytymis”-argumenttiinsa?²⁸⁰

²⁷⁶ Coakley 2015, 241.

²⁷⁷ Coakley 2015, 241–242.

²⁷⁸ Occamin partaveitsi on periaate, jonka mukaan kilpailevista selityksistä tulisi suosia yksinkertaisinta.

²⁷⁹ Coakley 2015, 242.

²⁸⁰ Coakley 2015, 242–243.

Coakleyn mielestä tähän dilemmaan on vastaus. Se kuitenkin edellyttää osittaista poikkeamista Ristin Johanneksen omasta kontemplaatiokäsityksestä yksinomaan ”vuodatettuna”. Nimittäin sekä aikaisemmissa, keskiaikaisissa mystiikan teologian traditioissa (vrt. esim. *Tietämättömyyden pilvi*) kuin myös myöhemmissä Johanneksen opetuksen muunnelmissa aloittelijoille on kehitetty niin sanottuja ”omaksutun (*acquired*) kontemplaation” käytäntöjä. Niissä ihminen aktivoi itse alustavan käytännön, jossa suuntaudutaan Jumalaa kohti ”paljaan” rakastavasti, mahdollisimman riisuttuna intellektuaalisesta osallistumisesta. Tällaisen kontemplaation *episteemiset* vaikutukset ovat pitkällä aikavälillä läheisesti sen kaltaisia kuin Ristin Johannes kuvailee korkeammassa hengellisen kehityksen vaiheessa olevan. Toisin sanoen herkkyyys *tietää tietämättömyyden kautta* kehittyä asteittaisesti: omituinen episteeminen tyhjyys havaitaan kaikesta huolimatta paljonpuhuvaksi.²⁸¹ Samaan aikaan kun tämä ei ole selvästi erillinen ”uskonnollinen kokemus” analyyttisen uskonnonfilosofian yleensä vetoamassa merkityksessä, on perusteltua, että se silti ansaitsee tulla kohdelluksi samanlaisella kunnioituksella sen potentiaalisen totuusvoiman takia.²⁸²

Schellenbergin kaltaiselle skeptiselle ateistille tällainen käytäntö saattaa tietysti näyttäytyä pelkkänä muualla hankittujen uskomusten lujittamisena. Itse asiassa tällaiseen käytäntöön sitoutuneet kuitenkin todistavat sen aiheuttavan väistämätöntä uskonnollisten uskomusten uudelleenarviointia: dogmaattiset ajatusmallit karisevat ja käsitys Jumalan ”kokemisesta” muuttuu. Lisäksi tällainen ”omaksutun kontemplaation” käytäntö on avointa kaikille. Siksi Coakleyn mukaan ”schellenbergiläiselle” voi esittää kutsun: ”Maista ja näe.” *Käytäntö* saattaa nimittäin tuottaa episteemisiä palkintoja tavalla, joka ei ole saatavilla standardin aktiivisen, analyyttisen ajattelun keinoin²⁸³. Sekä kristillisyyden sisä- että ulkopuolella todistetaan laajasti, että tämänkaltaisen käytäntö aiheuttaa merkittäviä episteemisiä muutoksia – vähintäänkin tarkkaavaisuuden, tietoisuuden ja intuitiivisen oivaltamisen tasoilla. Ajatus ”tietämättömyyden kautta tietämisestä”, joka on niin ratkaiseva tälle johannekselaiselle Schellenberg-ongelman rekonstruoinnille, on periaatteessa avoin hengellisten ”aloittelijoiden”

²⁸¹ Coakley (2015, 243) huomauttaa: Vuonna 2018 kuollut amerikkalainen sisterssiläismunkki Thomas Keating, yksi keskittävän rukouksen liikkeen perustajista, opettaa tarkasti ja selvästi tästä ilmiöstä, hyödyntäen *Tietämättömyyden pilveä*, Ristin Johannesta ja useita tämän 1900-luvun tulkitsijoita, erityisesti benediktiin John Chapmania. Itse huomautan, että keskittävässä rukouksessa on kyse samasta harjoituksesta kuin mistä usein puhutaan kristillisenä meditaationa.

²⁸² Coakley 2015, 243.

²⁸³ Pihlströmin mukaan tämä liittyy pragmatismiin uskonnonfilosofiassa.

tutkimiselle – sellaistenkin, jotka ovat skeptisiä Jumalan koko olemassaolosta. Coakleyn mukaan kutsu tällaiseen käytäntöön on siten kuin aikuisen uimataidottoman kutsumista: lakkaamaan väittelemästä intuitionvastaisesta todistusaineistosta sen puolesta, kannatteleeko vesi, ja kokeilla. Jos Ristin Johanneksen narratiivia on nimittäin uskomisen edes pääpiirteissään, käsillä on mittaamaton mahdollisuus muuttaa radikaalisti tapaa, jolla Jumalan ”pimeys” tai ”kätkeytyminen” ja Jumalan olemassaolon ongelma *tulisi* tulkita.²⁸⁴

Lopuksi Coakley tarjoaa ”schellenbergiläiselle” eräänlaisen rauhanpalkinnon, odottamattoman bonuksen: Joskus esitetään, että modernin sekulaarin ateismin aallot 1800- ja 1900-luvuilla aiheuttivat itsessään eräänlaisen uskonnollisen ja kulttuurisen ”puhdistuksen”, joka on jollain lailla sukua Ristin Johanneksen ”pimeiden öiden” kirpaiseville vaikutuksille. Jumala, johon Ristin Johannes ei usko (epäjumala, joka vihdoinkin jää taakse ”Nada, nadan” peräkkäisissä irrottautumisissa), on kenties läheisesti, ja ironisesti, samankaltainen kuin Jumala, jonka myös Schellenberg torjuu; Jumala, jonka epäonnistuminen hävittää ihmisten rationaaliset epäilykset omasta olemassaolostaan todistaa tätä asiantilaa vastaan. Siksi väittelyissä ”kätkeytyneisyydestä” piilee sellainen lopullinen ironia, jonka kenties Ristin Johanneksen näkökulma yksin havaitsee: Johanneksen näkökulmasta schellenbergiläinen skeptinen ateisti saattaa vaikuttaa olevan jonkin matkaa aistillisen puhdistumisen ja irrottautumisen tien varrella. Lyhyesti: Jumala, johon Schellenberg ei usko, on siis taatusti sellainen, johon Ristin Johanneskaan ei uskoisi. Tässä mielessä Schellenbergin väittely on raivannut tilaa mahdolliselle seikkailulle sellaiseen pimeään läheisyyteen, johon Johannes jatkaa meidän kutsumistamme, Coakley sanoo.²⁸⁵

4.4. Jumalan poissaolon ongelma

Nostan tässä luvussa esiin vielä yhden teistisen näkökulman kätkeytyneisyyskeskusteluun. Yujin Nagasawan (2015) vastaus Jumalan kätkeytymisen ongelmaan hyödyntää mielenfilosofian nykytutkimusta dialogissa Shusaku Endon *Vaitiolo*-romaanin (1966) kanssa. Nagasawan mukaan Jumalan kätkeytymisen ongelmaa voidaan pitää seurauksena ihmisten tiedollisesta tai kognitiivisesta rajoittuneisuudesta. Jumalan ei ole mahdollista näyttäytyä ihmisille sellaisella tavalla, että hänen olemassaolonsa olisi ilmiselvää kaikille vilpittömille

²⁸⁴ Coakley 2015, 243–244.

²⁸⁵ Coakley 2015, 244–245.

tai vastustelemattomille ihmisille. Tältä pohjalta Nagasawa luonnostelee uskonnollisia uskomusjärjestelmiä koskevan inklusivistisen tai pluralistisen hypoteesin käyttäen mallina Vaitiolo-romaanin päähenkilön hengellistä matkaa.²⁸⁶

4.4.1. Kokemuksellinen ongelma

Viime vuosikymmenten aikainen vilkas uskonnonfilosofinen keskustelu Jumalan kätkeytyneisyydestä on keskittynyt ensisijaisesti Jumalan kätkeytymiseen vilpittömiltä *ei-uskovilta*. Nagasawan kiinnostus kohdistuu sen sijaan Jumalan kätkeytymiseen häneen *uskovilta*. Nagasawan mukaan *Jumalan poissaolon ongelma* muodostaa yhden merkittävimmistä haasteista teistille, koska siinä yhdistyvät voimakkain muoto Jumalan kätkeytymisen ongelmasta *ja* voimakkain muoto pahan ongelmasta. Jumalan poissaolon ongelma uhkaa siis jumalauskoa tilanteessa, jossa vakaumukselliset uskovat kokevat elämässään ankaraa tuskaa ja kärsimystä ymmärtämättä, miksi Jumala pysyy piilossa eikä vastaa heidän epätoivoonsa eikä avunpyyntöihinsä.²⁸⁷ Jumalan poissaolon ongelmaa voisi siis pitää kaksinkertaisena pahan – tai Jumalan kätkeytyneisyyden – ongelmana.

Nagasawa tarkastelee ja havainnollistaa Jumalan poissaolon ongelman voimaa Shusaku Endon Vaitiolo-romaanin²⁸⁸ avulla, joka kuvaa historiallisia tapahtumia: kristittyjen vainoa 1600-luvun Japanissa. Nagasawan mukaan teodikeat eivät ole kovin käyttökelpoisia Jumalan poissaolon ongelman ratkaisemisessa; nimittäin pelkästään Jumalan olemassaolon loogisen johdonmukaisuuden tutkiminen ei poista ongelman *kokemuksellista* puolta. Kärsimyksen yhteydessä koettu tuska ja hämmennys eivät poistu loogisella päättelyllä. Siinä missä älyllinen ongelma sovittaa käsitystä kaikkivaltiaasta ja moraalisesti täydellisestä Jumalasta hänen poissaoloonsa, kokemuksellisessa ongelmassa on kyse kärsimyksen kohtaamien vakaumuksellisten uskovien tunne-elämästä, kun he huutavat Jumalaa avuksi ja tämä vaikuttaa olevan vastaamatta.²⁸⁹

Nagasawa ehdottaakin ”radikaalisti erilaista” tapaa lähestyä ongelmaa ja kehittelee vastauksen kokemukselliseen ongelmaan Endon uskoa ja uskontoa koskevien käsitysten pohjalta. Tämä vastaus ei hänen mukaansa *ratkaise* ongelmaa, mutta se tarjoaa kuitenkin keinon, jolla teistit voivat *suhtautua* siihen hylkäämättä uskoaan. Se esittää, miten Jumalan poissaoloa voi pitää pikemminkin

²⁸⁶ Green & Stump 2015, 9.

²⁸⁷ Nagasawa 2015, 246, 258.

²⁸⁸ Endon romaaniin perustuu myös Martin Scorsesen huomiota herättänyt elokuva *Silence* (2016).

²⁸⁹ Nagasawa 2015, 246, 258–259.

uskonnon alku- kuin päätöspisteenä. Se myös kääntää ylösalaisin käsityksemme uskon ja Jumalan poissaolon suhteesta ja motivoi uskovia *kosmisen optimismin* omaksumiseen.²⁹⁰

4.4.2. Jumalan poissaolo uskonnon alkupisteenä

Nagasawan mukaan Jumalan poissaolon kokemuksellinen ongelma ei ole ratkaistavissa tyydyttävästi tilanteessa, jossa Jumala pysyy vaiti eikä estä kärsimystä – saatikka edes tarjoa tyydyttävää selitystä sille, miksi ei voi auttaa ihmisiä²⁹¹. Niin kauan kuin Jumala pysyy vaiti, ei ole mahdollista löytää onnistunutta ratkaisua ongelmaan. Nagasawa kuitenkin hahmottaa ongelmaan sellaisen vastauksen, jonka hän näkee voivan auttaa teistejä elämään ongelman kanssa. Hän hyödyntää tässä tehtävässään Endon runsaassa tuotannossaan esittämiä näkemyksiä uskonnosta ja uskosta.²⁹²

Nagasawan mielestä Endo antaa ymmärtää, että meidän tulisi kääntää ylösalaisin tapamme suhtautua Jumalan poissaolon kokemukselliseen ongelmaan. Ihmiset ottavat Jumalan poissaolon tai kätkeytyneisyyden lähtöpisteekseen ja tekevät siitä johtopäätöksen, että Jumalaa ei ole. Tämä on yleinen päättelyn kaava, jolla ihmiset torjuvat teismin. Tällä logiikalla uskonnollinen usko päättyy Jumalan poissaoloon. Mutta *onko* se kuitenkaan oikea päätepiste uskolle? Eikö ole järkevää ajatella, että ihmiset tarvitsevat uskoa nimenomaan siksi, että on olemassa hirveitä ja toivottomilta tuntuvia tilanteita? Jos taas emme olisi kohdanneet noita tilanteita tai jos olisimme löytäneet niihin ratkaisuja omin avuin, emme olisi tarvinneet uskoa alun alkaenkaan. Nagasawan mielestä ei ole liioiteltua väittää, että kaikki maailman suuret uskonnot ovat syntyneet ihmisen kohtaamisesta pahan ja kärsimyksen todellisuuden kanssa. Pahan olemassaolo ei siis ole uskonnon päätepiste vaan päinvastoin todellisen uskonnon alkupiste – sellaisen, joka ottaa elämän kaikkein vaikeimmat tilanteet vakavasti.²⁹³ Endo (1988) kirjoittaa:

I have gone through questions about religion that people commonly raise. Everyone wonders, “Why does this have to happen?” when they see, for example, innocent children dying in a war. I wonder too. That is why, I said to myself so many times, “I should give up my faith.” But if faith does not go through such questions it is not true faith. It’s not true religion. Conversely, believers who avoid these questions are not true believers. No matter how far we go it is unlikely that we can resolve all the problems. Yet our effort to always keep in mind these problems and tackle them

²⁹⁰ Nagasawa 2015, 246, 259.

²⁹¹ Vrt. Jobin kirja; luku 2.2.3.

²⁹² Nagasawa 2015, 256.

²⁹³ Nagasawa 2015, 256.

represents true faith and true religion; an attempt to solve all of them easily and quickly does not.²⁹⁴

Usko ei siis tarjoa helppoja tai nopeita ratkaisuja vaikeisiin ongelmiin.

Ongelman välttely tai uskottelu, ettei ongelmaa olisi, ei ole todellista uskontoa.

Nagasawan mielestä todellinen uskonto katsoo uskoon kohdistuvia haasteita suoraan silmiin, säilyttäen optimismin ja siten ylläpitäen uskoa. Emme tarvitsisi uskoa alun alkaenkaan, mikäli helppoja tai nopeita ratkaisuja olisi saatavilla.

Mutta mitä vakavammin me noita ongelmia tarkastelemme ja mitä syvemmin ymmärrämme niiden hellittämättömyyden, sitä vakavammin me suhtaudumme uskontoon.²⁹⁵

4.4.3. Kosminen optimismi

Kuinka *usko* sitten tulee ymmärtää tässä kehikossa? Endo ilmaisee sympatiansa ranskalaisen kirjailija Georges Bernanos'n näkemystä kohtaan, jonka mukaan usko on 90-prosenttisesti epäilystä ja 10-prosenttisesti toivoa²⁹⁶. Endon ajattelussa usko ei ole 100-prosenttisesti luottamusta. Sen sijaan se on hänen mielestään enimmäkseen epäilystä, joka kuitenkin jättää pienen tilan toivolle – ja tuo tila on ratkaisevan tärkeä. Endo ei ole filosofi eikä kehittele tätä ajatusta filosofisena näkemyksenä. Nagasawan mukaan siitä voi kuitenkin johtaa seuraavaa: Jos keskitymme Jumalan poissaolon ongelmaan, maailma vaikuttaa uskonnollisesti negatiiviselta; todellisuus tuntuu yhteensopivammalta Jumalan ei-olemassaolon kuin olemassaolon kanssa. Tästä huolimatta uskovat ihmiset voivat edelleen yrittää säilyttää pienen annoksen toivoa ja pitää kiinni ”kosmisesta optimismista”, jonka mukaan pohjimmiltaan kaikki on hyvää kosmisessa mittakaavassa^{297, 298}.

Mielenfilosofiassa puhutaan kognitiivisesta sulkeumasta (*cognitive closure*) ja episteemisestä rajallisuudesta (*epistemic boundedness*). Näiden puolustajat esittävät, että tiedollisen ja kognitiivisen rajoittuneisuutemme huomioiden on perusteltua ajatella, että ratkaisut tiettyihin perustavanlaatuisiin filosofisiin kysymyksiin – kuten tietoisuuden ongelma ja vapaan tahdon ongelma – ovat kapasiteettimme tuolla puolen. Samalla tavalla kuin fyysiset ja matemaattiset ratkaisut ovat kognitiivisesti koirien ulottumattomissa, ratkaisut näihin filosofisiin ongelmiin ovat meidän ulottumattomissamme. Oli näiden mielenfilosofisten

²⁹⁴ Endo 1988b, 200–201, Nagasawan 2015, 257 mukaan.

²⁹⁵ Nagasawa 2015, 257.

²⁹⁶ Endo 1988b, 15–16, Nagasawan 2015, 257 mukaan.

²⁹⁷ Nagasawa viittaa tässä Hickiin 1989.

²⁹⁸ Nagasawa 2015, 257. Sami Pihlströmin mielestä toivo on kuitenkin eri asia kuin optimismi. Vrt. William Jamesin *meliorismi*, joka on jotain optimismin ja pessimismin välissä olevaa.

väitteiden soveltaminen näihin erityisiin filosofisiin kysymyksiin kestävää tai ei, aivotoimintomme rajallisuuden huomioiden tuntuu kiistämättömältä, että kognitiivinen tai episteeminen kyvykkyytemme on rajoittunutta ja että moni asia jää käsityskykymme tuolle puolen. Kapasiteettimme tuntuu erityisen rajoittuneelta Jumalan voiman, tiedon ja rakkauden suuruuden rinnalla, Nagasawa sanoo.²⁹⁹

Kosminen optimismi ei ole tiedollista varmuutta, vaan asenne, jonka turvin uskovat voivat pitää kiinni paikastaan ihmisinä maailmankaikkeudessa. Tämä asenne kumpuaa luottamuksesta siihen, että kykymme ymmärtää Jumalan poissaoloa on rajallinen. Kokemukset Jumalan poissaolosta eivät siis merkitse uskon päätepidettä vaan mahdollisuutta turvautua kognitiiviseen ja episteemiseen nöyryyteen. Nagasawa muistuttaa, että Jumalan poissaolon ongelman keskiössä ovat vakaumukselliset uskovat, jotka ovat jo sitoutuneita uskoon – siispä hänen ehdotuksensa ei ole suunnattu ei-uskville tai niille, joiden sitoutuminen uskoon on vähäistä; ja että hän ei ole etsimässä onnistunutta *ratkaisua* esitettyyn ongelmaan – sellaista ei nimittäin ole. Sen sijaan hän pyrkii *vastaamaan* ongelmaan tavalla, joka osoittaa uskville tavan hyväksyä tuon ongelman ja silti yrittää elää sen kanssa ilman, että he joutuisivat hylkäämään uskoaan.³⁰⁰

Nagasawa huomauttaa, että hänen luonnostelmansa on sukua mutta kuitenkin erillinen skeptisestä teismistä, joka väittää ratkaisevansa älyllisen pahan ongelman vetoamalla erityisesti moraalisuuden osalta rajalliseen tietoisuuteemme. Nagasawa ei pyri tässä yhteydessä käsittelemään älyllistä ongelmaa saati luomaan ratkaisua, joka vakuuttaisi kaikki. Hän ainoastaan esittelee asenteen, jonka Japanin maanalaisten kristittyjen kaltaiset, uskoon jo sitoutuneet ihmiset voivat omaksua kokemuksellisen ongelman edessä.³⁰¹

4.4.4. Vaikka Jumala vaikenisikin

Vaitiolo-romaanissa pappi Rodriguesin vanha usko loppuu hänen polkiessaan *fumieta*³⁰², mutta samalla hänen uskonnollisessa elämässään avautuu uusi vaihe. Nagasawan mukaan Rodriguesin uusi usko ottaa Jumalan poissaolon vakavasti mutta säilyttää silti itseymmärryksensä ja pienen annoksen optimismia.³⁰³ Endon romaani päättyy seuraaviin Rodriguesin sanoihin:

²⁹⁹ Nagasawa 2015, 257.

³⁰⁰ Nagasawa 2015, 258.

³⁰¹ Nagasawa 2015, 258.

³⁰² Vaitiolo-romaanissa piiloutuneita kristittyjä etsivät viranomaiset pakottavat kristityiksi epäillyt polkemaan ”fumieta”, kaiverrettua Kristuksen kuvaa. Polkemisesta kieltäytyvät vangitaan ja kidutetaan kuoliaaksi.

³⁰³ Nagasawa 2015, 258.

Minä rakastan häntä nyt eri tavalla kuin ennen. Kaikki mitä on tähän päivään mennessä ollut, on ollut tarpeellista oppiakseni tuntemaan tuon rakkauden. Olen tälläkin hetkellä tämän maan ainoa pappi. Eikä hän ollutkaan ollut vaiti. Mutta vaikka hän olisikin ollut vaiti, kertoo minun tähänastinen elämäni hänestä.³⁰⁴

Kommentoin tätä Rodriguesin ajatusta Jumalan vaitiolosta vielä toisella kirjallisuuslainauksella, jonka ajatukset ovat huomattavan samankaltaisia. Se on *Rapanhapakko*-nimisen hahmon puheenvuoro C. S. Lewisin kirjassa *Hopeinen tuoli*, joka kuuluu lapsille suunnattuun *Narnia*-kirjasarjaan. Tämä puheenvuoro on eräänlainen uskontunnustus, joka ilmentää edellä kuvatun kaltaista suostumista epätietoisuuteen pienelläkin episteemisellä luottamuksella ja etsimisen jatkamista kaiken uhalla³⁰⁵:

– Muuan seikka, hyvä rouva, Rapanhapakko sanoi ja palasi ontuen tulen äärestä. – Yksi ainut asia vain. Kaikki mitä te olette sanonut on luulemma ihan totta. Minä olen näes niitä tyyppejä, jotka aina haluavat kuulla kaikkein pahimman ja sitten kääntää sen parhain päin. Niinpä en halua kiistää mitään mitä olette tässä sanonut. Mutta silti on vielä sanottava yksi asia. Kuvitellaanpa että me olemme vain nähneet unta taikka keksineet kaiken tuon – puut ja ruohon ja auringon ja kuun ja tähdet ja Aslanin itsensä. Kuvitellaan että se on unta. Jos näin on, en voi muuta sanoa kuin että nuo keksityt asiat tuntuvat olevan paljon tärkeämpiä kuin todelliset. Ajatellaan nyt, että tämä synkeä valtakunnantapainen olisi se ainut maailma. Kyllä se minusta tuntuisi aika kurjalle paikalle. Aika huvittavaa, kun sitä tulee ajatelleeksi. Mehän olemme pelkkiä leikkiviä lapsia, jos te olette oikeassa. Mutta neljä leikkivää lasta voi rakentaa leikkimaailman, joka kovertaa teidän oikean maailmanne ontoksi. Sen takia minä kannatan tuota leikkimaailmaa. Minä olen Aslanin puolella, vaikkei olisi olemassakaan mitään Aslania, joka johtaa leikkimaailmaa. Minä aion elää niin narnialaisittain kuin ikänä kykenen, vaikkei Narniaakaan olisi olemassa. Niinpä kiitän teitä tästä illallisesta, hyvä rouva, ja jos arvoisat herrat ja tämä neitonen ovat valmiina, niin me lähdemme hovistanne viipymättä ja taivallamme pimeyteen ja etsimme vaikka lopun ikäämme tuota valoisaa maata. Tokko elämämme pitkäksi muodostuu, mutta vähänpä me menetämme, jos maailma on niin pimeä paikka kuin te väitätte.³⁰⁶

³⁰⁴ Endo 1980, 197.

³⁰⁵ Lewisin “Rapanhapakon uskontunnustus” tulee myös lähelle fideististä ajattelua; ks. luku 2.2.2.

³⁰⁶ Lewis 1953, 134–135.

5. Kätkeytyneisyys ja kokemus

Tässä luvussa esittelen kognitiivisen uskontotieteen näkökulmia keskusteluun Jumalan kätkeytyneisyydestä.

5.1. Kognitiivinen uskontotiede

5.1.1 Kokemus uskonnon ytimenä

Tarkasteltiinpa Jumalan kätkeytyneisyyttä sitten uskonnonfilosofisena arvoituksena, kristillisen mystiikan pohjavirtana tai jostain muusta näkökulmasta, ongelman keskiössä on joka tapauksessa inhimillinen *kokemus* Jumalan piiloutuneisuudesta ja tämän kokemuksen tuottama kärsimys ja kolaus jumalasuhteelle; mahdollisesti myös tämän pohjalta tehty ateistinen tai agnostinen johtopäätös. Uskonnollisen kokemuksen tarkastelussa kannattaa kääntyä *kognitiivisen uskontotieteen (cognitive science of religion)* puoleen. Se on monitieteinen tutkimusala, joka alkoi muotoutua 1990-luvun alussa. Kognitiivinen uskontotiede on nimensä mukaisesti kiinnostunut ihmisen uskonnollisuuden kognitiivisista ulottuvuuksista. ”Kognition” määrittely on itsessään kiistanalainen kognitiotieteellinen kysymys, mutta sanalla viitataan kaikkeen älyllisiä olentoja luonnehtiviin tiedollisiin toimintoihin.³⁰⁷

Kognitiivinen uskontotiede tutkii uskonnon ilmenemistä ihmisten arkipäiväisessä ajattelussa, toiminnassa ja yhteiselämässä. Ala yhdistää tämän näkökulman muun muassa antropologian, kehityspsykologian, kognitiivisen psykologian ja neurotieteen empiirisiin löydöksiin ihmismielen toiminnasta ja ihmisen käyttäytymisestä. Kognitiivinen uskontotiede on ollut kiinnostunut uskomusten rakenteista, leviämisestä ja säilymisestä ihmisyhteisöissä. Aiheemme kannalta erityisen kiinnostava on kuitenkin tieteenalan sellainen tutkimusperinne, jossa ihmisen uskonnollisuutta tarkastellaan osana ihmisen luonnollista *emotionaalista* kokemusmaailmaa.³⁰⁸

Ajatusta kokemuksen merkityksestä uskonnossa alettiin viljellä romantiikan aikana. Näin tekivät omilla tavoillaan muun muassa saksalaiset teologit Friedrich Schleiermacher ja Rudolf Otto, joiden mukaan yksilöiden voimakkaat tunnekokemukset ovat uskonnon perusta. Schleiermacherin mukaan uskonnon keskiössä oli universaali ”absoluuttisen riippuvuuden tunne”, Otto puolestaan puhui täydellisen toiseuden tai äärimmäisen ”pyhän” kokemuksesta. Käsitystä

³⁰⁷ Luomanen 2013, 91; Ketola & Pyysiäinen & Sjöblom 2008, 13.

³⁰⁸ Ketola & Pyysiäinen & Sjöblom 2008, esipuhe; Helen De Cruz 2015, 55; Ketola 2008, 92–93.

tunnekokemuksesta uskonnon perustavana tekijänä on viljelty sittemmin varsinkin fenomenologian ja eksistentialismin piirissä.³⁰⁹ Yhdysvalloissa uskonnon kokemuksellisuutta korostavaa tutkimusta syntyi jo varhain myös empiirisen psykologian piirissä. Termi ”uskonnollinen kokemus” otettiin käyttöön yhdysvaltalaisen psykologin ja filosofin William Jamesin julkaistua teoksensa *The Varieties of Religious Experience* (suom. *Uskonnollinen kokemus*) vuonna 1902. Tästä (etupäässä kristittyjen) ihmisten uskonnollisia kokemuksia kartoittavasta ja heitä niiden perusteella tyypittelevästä teoksesta muodostui yksi uskonnontutkimuksen klassikoista.³¹⁰

William James (1842–1910) tarkasteli uskonnollista uskoa psykologisena tilana, jossa ihminen saa uutta elinvoimaa ja luottamusta elämään. Uskonnollisten oppien ja uskomusten merkitys olisi näin siinä, että ne antavat tälle kokonaisvaltaiselle psykologiselle tilalle älyllistä sisältöä. Jamesin mukaan uskonnollisia dogmeja puolustetaan kiihkeän emotionaalisesti juuri siksi, että ne kytkeytyvät ihmisillä keskeisiin elämää ylläpitäviin mekanismeihin. Opeista luopuminen ei siten merkitse pelkkää muutosta tiedonkäsittelyssä vaan pohjan romahtamista koko elämältä. Myös äkillisen kääntymyksen kokeneita tutkittaessa on havaittu, että emotiot ovat uskonnon omaksumisessa olennaisempia kuin uskonnon käsitteelliset sisällöt. Kääntymistä ei siis selitä niinkään se, että uskonto tarjoaisi yksilölle älyllisesti tyydyttäviä vastauksia eksistentiaaliin kysymyksiin, vaan uskonnon houkutuksena on elämyksellisesti koettu emotionaalinen tyydytys.³¹¹

Jamesin (1901) mielestä kaikkien uskontojen alkulähde on yksilön (laajasti tulkittuna) *mystinen* kokemus. Nämä kokemukset kuuluvat erilaiseen tietoisuuden alueeseen järkeen verrattuna ja ovat siten myös mahdottomia hävittää intellektuaalisilla argumenteilla ja kritiikillä. Näin ymmärrettynä uskontoa on hänen mukaansa mahdotonta hävittää. Filosofia ja teologia tarjoavat käsitteellisiä tulkintoja tästä kokemuksellisesta elämästä. Kaikki älyllinen ja kirkollinen elämä on kuitenkin vain mystisen ja uskonnollisen tietoisuuden päälle asetettua toissijaista kasvustoa.³¹²

Uskonnonfilosofian piirissä uskonnollisen kokemuksen tutkimus on painottunut *mannermaisessa* lähestymistavassa (ks. luku 2.3.2). Siinä missä analyttinen uskonnonfilosofia on usein käsitellyt uskonnon ”objektia”, Jumalaa, ja uskonnollisen uskon järkevyyttä, mannermainen uskonnonfilosofia on suuntautunut enemmän uskonnon ”subjektin”, ihmisen, näkökulmaan ja uskontoon ilmiönä. Näin ollen muun muassa uskonnollinen kokemus ja uskonnollisuuden olemus ovat perinteisesti olleet juuri mannermaisien

³⁰⁹ Ketola 2008, 95; Kärkkäinen 2014.

³¹⁰ Ketola 2008, 95.

³¹¹ Ketola 2008, 92.

³¹² William James, Letter to Henry William Rankin, Edinburgh, June 16, 1901; Ferrarin, 2002, mukaan.

uskonnonfilosofian tarkastelun kohteena. Teologi Sarah Coakley (ks. luku 4.3.) on merkittävä mannermaisen uskonnonfilosofian nykyedustaja, joka näkee juuri uskonnollisen kokemuksen käsitteessä mannermaista ja analyttistä traditiota yhdistävän tekijän.³¹³ Adam Green (2015) puhuu myös Jumalan kätkeytymisestä ennen kaikkea kokemuksellisenä ongelmana. Greenin mielestä kätkeytyminen nousee todelliseksi ongelmaksi ainoastaan, jos oletamme Jumalan olioksi, joka on *kiinnostunut* meistä. Tällaiselta Jumalalta me nimittäin *emme* odottaisi kätkeytymistä – ja tällaisen jumalakuvan varaan myös Schellenberg rakentaa ateistisen kätkeytymisargumenttinsa. Green kiinnittää huomiota ongelman ateististen ja uskonnollisten versioiden kokemukselliseen samankaltaisuuteen. Asia, joka yhdistää teistisiä kuvauksia sielun pimeästä yöstä ja ateistisia argumentteja Jumalan kätkeytyneisyydestä, on ennen kaikkea Jumalan poissaolo: meiltä puuttuu kokemus siitä, että Jumalaksi tunnistettava persoonallinen olio olisi meihin yhteydessä jollain tunnistamallamme tavalla.³¹⁴

Greenin mielestä kaikki ihmiset ovat evidentialaisesti samanlaisessa asemassa Jumalaa koskevan tiedon suhteen: silti osa valitsee uskon asenteen, osa hylkää sen. Viittaapa Green muuan tutulta kuulostavaan parivaljakkoonkin, Russell ja Søren nimeltään: Molemmat pitävät Jumalan olemassaoloa koskevaa todistusaineistoa epäselvänä. Silti Russell kääntyy agnostisismiin siinä missä Søren omaksuu uskon asenteen. Russell pitää evidenssin sekavuutta kumoajana, Søren taas päättää luottaa huolimatta perusteista epäilykselle. Vaikka he nyt ajattelevatkin hyvin eri tavoin tästä asiasta, heidän tietoisuutensa siitä, mitä heiltä puuttuu, saattaa liikuttaa yhtäläisesti kumpaakin. Ehkä molemmat kysyvät Jumalalta kuoleman jälkeen, miksi todistusaineisto oli niin epäselvää. Mikä näitä miesoletettuja yhdistää? Uskon suhteen he ovat erilaisissa asemassa, mutta heidän ongelmansa on yhteinen – kokemus. Jumalan kätkeytyneisyyden ongelma on siis ennen kaikkea *kokemusperäisen* poissaolon ongelma.³¹⁵

Uskonnollinen kokemus johtotähtenäni käyn siis seuraavaksi selvittämään, millaisia näkökulmia empiirisillä tieteillä on tarjota Jumalan kätkeytymisen filosofiseen, teologiseen ja psykologiseen dilemmaan.

³¹³ Vainio & Visala 2011, 21–22.

³¹⁴ Green 2015, 139–140.

³¹⁵ Green 2015, 141.

5.1.2. (Epä)usko ja kognitio

Epäuskon ymmärtämiseksi on hyödyllistä tarkastella uskonnollisen *uskon* kognitiivista alkuperää. Uskonnolliselle uskolle on pyritty löytämään luonnollisia selityksiä antiikin ajoista lähtien. Viimeisten 30 vuoden aikana uskonnon kognitiivisen alkuperän tutkimus on keskittynyt kognitiiviseen uskontotieteeseen erillisenä tieteenalanaan. Kognitiiviset uskontotieteilijät ovat tunnistaneet vakiintuneita uskonnollisuuden piirteitä, joista osa esiintyy jo pienillä lapsilla ennen niin sanottua kulttuurista oppimista. Tieteenalan mukaan uskonto on *kognitiivisesti luonnollista*, mikä tarkoittaa, että se on helppo omaksua. Uskonnollisten toimintojen ja uskomusten omaksumista on verrattu kävelemisen ja äidinkielen oppimisen kykyihin.³¹⁶

Jotkut kognitiiviset uskontotieteilijät ajattelevat, että ihmiset on varustettu luontaisilla kyvyillä, jotka johtavat uskonnolliseen uskoon. Toiset taas puolustavat heikompaa väitettä siitä, että uskonnollisuus ei ole myötäsytntyistä vaan kehittyä useamman kognitiivisen kyvyn sivutuotteena. Näihin lukeutuvat *agentintunnistus* (*agent detection*) ja *mielen teoria* (*theory of mind*). On siis esitetty, että ihmisillä on ylikorostunut taipumus tulkita asioita ympäristön ilmiöiden aiheuttamiksi: esimerkiksi tuulen ääni tai pensaikon kahina tulkitaan virheellisesti petoeläimeksi tai toiseksi ihmiseksi. Tällainen hyperaktiivinen agentintunnistus (*hypersensitivity to agency cues*) selittyy evolutiivisella eloonjäämisen varmistamisella. Samalla se tekee ihmiset alttiiksi kuvittelemaan yliluonnollisia olioita. Mielen teorialla viitataan ”ajatustenlukuun” (*mind reading*), kykyymme ymmärtää toisten ihmisten käyttäytymistä tulkitsemalla heidän mielentilojaan, kuten uskomuksia ja haluja. Ajatustenluku on tärkeä osa uskonnollista uskoa erityisesti käytännöissä, joissa eläydytään vuorovaikutukseen yliluonnollisten olioiden kanssa. On osoitettu, että Jumalalle kohdistettu spontaani rukoilu on kognitiivisesti hyvin samankaltaista toimintaa kuin tavallinen sosiaalinen vuorovaikutus muiden ihmisten kanssa.³¹⁷

Monissa kulttuureissa teismi kytkeytyy moraalisiin normeihin ja arvoihin. Joidenkuiden kognitiivisten uskontotieteilijöiden mukaan usko moraalista välittäviin, vaikutusvaltaisiin jumaliin johtuu tällaisen uskon vaikutuksista ihmisten väliseen yhteistyöhön ja altruismiin. Ihminen, joka uskoo, että häntä tarkkaillaan, käyttäytyy altruistisemmin (epäitsekkäämmin) kuin jos hän ei ajattelisi itseään tarkkailtavan. Usko tarkkaavaisiin, moraalista kiinnostuneisiin

³¹⁶ De Cruz 2015, 55.

³¹⁷ De Cruz 2015, 55–56.

näkymättömiin olioihin motivoi siis ihmisiä käyttäytymään epäitsekkäämmiin. Jos monet ryhmän jäsenet jakavat nämä uskomukset, altruismin kokonaishyödyt jakautuvat ja ryhmä pärjää paremmin kuin kilpailevat ryhmät vailla uskoa Jumalaan tai jumaliin. Teismin laajalle levinneisyyttä on esitetty kulttuurisen valinnan tulokseksi: ryhmät, joiden jäsenet vilpittömästi uskovat rankaiseviin ja palkitseviin jumalolentoihin, kasvavat ja tulevat yhteistyökykyisemmiksi kuin ryhmät vailla tällaista uskoa. Ensiksi mainitut ryhmät ovat myös menestyneet paremmin kilpailussa resursseista ja elinympäristöstä.³¹⁸

Mielemme ovat vastaanottavaisia hyvin monenlaisille uskonnollisille käsityksille esimerkiksi yliluonnollisista olioista. Kognitiivisen uskontotieteen tutkimuskohteiden moninaisuus muodostaa jyrkän vastakohdan sen varsin kapean polttopisteen kanssa, johon nykyisen analyyttisen uskonnonfilosofian kiinnostus De Cruzin mukaan kohdistuu: nimittäin jonkinlaiseen yleispätevään monoteismiin. Mielen teoria ja agentintunnistus tukevat uskoa myös esi-isiin, keijuihin, kummituksiin ja henkiin. Vaikka usko yliluonnollisiin olioihin onkin siis kognitiivisen uskontotieteen mukaan luonnollista, abrahamilaisten monoteismien jumalat eivät ole tässä etulyöntiasemassa.³¹⁹

Jos kerran uskonnollisen uskon ilmeneminen on niin luonnollista, mikä selittää epäuskon? Kognitiivinen uskontotiede on vasta hiljattain alkanut tutkia ateismin kognitiivisia perusteita. Nämä löydökset osoittavat, että sekä kulttuuriset että yksilölliset psykologiset tekijät voivat synnyttää ateismia. Esimerkiksi jos ihminen ei kasvaessaan altistu uskonnolle kulttuurisessa elämänpiirissään, todennäköisyys teistiksi tulemiselle laskee selvästi. Toinen kulttuurinen tekijä on maallisten instituutioiden, esimerkiksi modernien kansallisvaltioiden, nousu. Tällaiset instituutiot saattavat syrjäyttää uskonnon, joka toteuttaa vastaavanlaista funktionaalista tehtävää. Esimerkiksi skandinaavisissa maissa, joissa on tehokas sosiaaliturva, on maailman alhaisin uskonnollisuuden taso. Jotkut kognitiiviset uskontotieteilijät ovat olettaneet, että hyvä sosiaalinen varustautuminen, kuten terveydenhuolto ja sosiaaliturva, vähentää turvattomuuden tunnetta ja motivaatiota liittyä kooperatiivisiin uskonnollisiin ryhmiin.³²⁰

Kognitiivisen uskontotieteen mukaan usko Jumalaan on siis useiden kognitiivisten tekijöiden tulosta, mukaan lukien kykymme pitää mielentilojamme

³¹⁸ De Cruz 2015, 56.

³¹⁹ De Cruz 2015, 56–57.

³²⁰ De Cruz 2015, 57.

jonkin aiheuttamana ja tarpeemme tehdä yhteistyötä toisten kanssa laajoissa sosiaalisissa ryhmissä. Kulttuuristen tekijöiden ohella epäusko voi kuitenkin johtua myös yksilöllisestä kognitiivisesta vaihtelusta. Ateismin ja *autismin* välillä on osoitettu positiivista korrelaatiota, samoin kuin korrelaatiota löytyy alentuneen empatiakyvyn ja alentuneen jumalaukon välillä. Kuten edellä todetaan, ajatustenluku auttaa kuvittelemaan yliluonnollisten toimijoiden mielentiloja. Autismin kirjossa korkealla olevat ihmiset pärjäävät tyypillisesti heikommin mielen teorian tehtävissä; toisten mielentilojen tulkitseminen on heille vaikeampaa. Vaikka korrelaatio ei olekaan kausaatio (syy-yhteys), tuntuu uskottavalta, että alentunut kyky lukea muiden mielentiloja on syypää korkeampaan ateismin esiintymiseen autistisilla ihmisillä. Heidän kohdallaan vilpitön epäusko saattaa siis johtua siitä, että yliluonnollisten olioiden (erityisesti heidän mielentilojensa) kuvittelemisen on heille hankalaa.³²¹ Green (2015) muistuttaa ateismin historiallisesta harvinaisuudesta ja yhdistää sen niin ikään analogiseen kyvyttömyyteen havaita malleja, jotka useimmat ihmiset useimpina aikoina ovat tulkinneet ilmauksiksi yliluonnollisen läsnäolosta. Green ehdottaa, että kokemuksia Jumalan läsnäolosta on tarjolla kaikille mutta ateisteilla erinäiset taustauskomukset saattavat vaikeuttaa niiden vastaanottamista.³²² Kuten Sami Pihlström huomauttaa, samaa on tietysti mahdollista ehdottaa ateistisestakin näkökulmasta: että evidenssiä sen puolesta, ettei Jumalaa ole, on tarjolla runsaasti, mutta teistien taustauskomukset voivat hankaloittaa sen vastaanottamista.

Autismia on usein pidetty kognitiivisena vammaana. Huomioiden kuitenkin autismin suhteellisen korkean esiintyvyyden väestössä, jotkut tutkijat ovat esittäneet, että lievän tai hyvätasoisien autismin (*high-functioning autism*) muodot mahtuvat normaalin kognitiivisen vaihtelun piiriin. Autistisilla ihmisillä on usein sellaisia kognitiivisia vahvuuksia, jotka ovat neurotyypillisillä yksilöillä vähemmän kehittyneitä. Tällaisia ovat parempi tarkkaavaisuus yksityiskohdille, rakenteille ja säännönmukaisuuksille sekä parempi mekaanisten systeemien ja numeroiden ymmärrys. Autismin kirjo onkin yleisempää insinöörien, fyysikoiden ja matemaatikkojen parissa. Autismin suhteellisen yleisyyden syyksi on esitetty luonnonvalintaa. Historia tuntee teknologisia innovaatioita, jotka edellyttävät yhtämittaista huomiota yksityiskohdille ja toistuville rakenteille. Autistiset yksilöt, joiden vahvuuksiin tällaiset kuuluvat, ovat saattaneet osallistua tällaisten

³²¹ De Cruz 2015, 57–58, 68.

³²² Green 2015, 147–148.

artefaktien kehittämiseen, mikä on ehkä antanut heille sopeutumisedun ja kasvattanut heidän esiintyvyyttään geenipoolissa. Osalle ihmisistä vilpiton epäusko saattaa siis olla todennäköisempää sen johdosta, miten heidän mielensä toimii, ilman että tämä välttämättä olisi mikään kognitiivinen virhetoiminta. Autismi ja sen yhteys ateismiin tarjoavat täten tukea kätkeytyneisyysargumentin kriittiselle premissille: kognitiivisesta vaihtelusta johtuen maailmassa on ollut – ja on – vilpittömiä epäuskoja.³²³

5.2. Kiintymyssuhde Jumalaan

5.2.1. Kiintymyssuhdejärjestelmä

Kaikki kuvaukset Jumalan kätkeytymisestä eivät päädy kätkeytymisen pohjalta ateismiin. Tällöin kuvaavampaa voi olla puhua *Jumalan hiljaisuuden ongelmasta*: jos teismi on totta, miksi jotkut sellaiset ihmiset, jotka *haluavat* suhdetta Jumalan kanssa, jäävät vaille uskonnollisia kokemuksia? Näille ihmisille saavuttamattomissa ei ole niinkään usko Jumalan olemassaoloon vaan kokemus hänen läheisyydestään. Niin sanottu *kiintymysjärjestelmä* (*attachment system*) on ratkaiseva sen selittämisessä, kuinka ihmiset voivat tuntea emotionaalista kiintymystä Jumalaan. Ilman kiintymyssysteemin psykologisia piirteitä, joihin lukeutuvat vihan ja menetyksen tunteet kiintymyshahmon ollessa poissa tai vastaamaton, Jumalan kätkeytymisen ongelmaa ei yksinkertaisesti syntyisi, koska kukaan ei piittäisi Jumalan kätkeytyneisyydestä.³²⁴

Raamatussa Jumala esitetään toistuvasti isänä tai äitinä³²⁵. Sigmund Freud (1927) käytti uskonnon kumoamisensa alkupisteenä huomiota siitä, miten paljon ihmisten jumalasuhde muistuttaa pikkulasten suhdetta vanhempiinsa. Hänen mukaansa uskonto on illuusiota, lapsenkaltaista, avuttomuudesta kumpuavaa isähahmon kaipuuta.³²⁶ Viime aikoina Lee Kirkpatrick (1999) ja Mark Rossano (2010) ovat käyttäneet kiintymissuhdeteoriaa uskonnon teoreettisena selitysmallina ilman Freudin kumoamisagenda. Kiintymyssuhdeteorian soveltaminen uskonnon tutkimukseen on osoittautunut hyvin hedelmälliseksi.³²⁷

Kiintymysjärjestelmä on tutkituimpia psykologisia mekanismejamme. Kiintymyssuhdeteoria, jonka kehitti John Bowlby 1969 ja jota laajensi Mary

³²³ De Cruz 2015, 58.

³²⁴ De Cruz 2015, 60.

³²⁵ Esim. Luuk. 13:34 ”Miten monesti olenkaan tahtonut koota lapsesi, niin kuin kanaemo kokoa poikaset siipiensä suojaan!”

³²⁶ Freud 1927, de Cruzin 2015, 61 mukaan.

³²⁷ De Cruz 2015, 61; Ketola 2008, 102.

Ainsworth 1979, pyrkii ymmärtämään lasten ja heidän hoitajiensa (*caregivers*) välistä suhdetta ja sen vaikutusta lasten mielenterveyteen ja hyvinvointiin. Kiintymyssuhteet ovat voimakkaita ja pysyviä rakkaudellisia suhteita lapsen ja vanhemman (tai vanhemman korvikkeen) välillä. Turvallisessa kiintymyssuhteessa ne tarjoavat emotionaalisen *turvasataman*, johon lapsi voi palata, ja *tukikohdan*, josta käsin hän voi rauhassa tutkia ympäristöään. Sisäisen tai ulkoisen hädän tullen pikkulapsi hakeutuu kontaktiin hoitajansa kanssa itkemällä tai hakemalla fyysistä läheisyyttä. Kun hän tuntee olonsa turvallisiksi, hän uskaltautuu taas poispäin, ajoittain tarkistaen, onko hoitaja yhä läsnä. Tutkimuksessa on eritelty erilaisia kiintymysmalleja kiintymysjärjestelmän aktivoitumista havainnoimalla. Esimerkiksi ristiriitaisessa (*ambivalent*) kiintymysmallissa lapsi on epävarma hoitajansa responsiivisuudesta, mikä tekee hänestä ahdistuneen, ripustautuvan ja vähemmän halukkaan tutkimaan ympäristöään. Tällaisissa kiintymyssuhteissa hoitajat ovat yleensä arvaamattomia reagoinnissaan lasta kohtaan. Välttelevässä (*avoidant*) kiintymysmallissa hoitaja ei näyttäydy turvasatamana. Hänellä on taipumus työntää lapsi pois ja vältellä fyysistä kontaktia.³²⁸

Pikkulasten kohdalla kiintymyssuhteessa on aivan sananmukaisesti kyse elämästä ja kuolemasta, sillä riittävä tunneyhteys hoitajaan ja tältä saatu huolenpito ratkaisee vauvan ja pikkulapsen eloonjäämisen. Järjestelmän merkitys korostuu siis varhaislapsuudessa, mutta kiintymysjärjestelmä toimii läpi elämän. Varhaisen kokemuksen perusteella itsestä ja toisista lapselle kehittyy myös niin sanottuja ”sisäisiä työskentelymalleja” (*internal working models*). Kiintymysjärjestelmän rinnalle kehittyy myöhemmin muitakin vuorovaikutusmekanismeja; esimerkiksi aikuisten romanttisissa rakkaussuhteissa vaikuttavat kiintymyssuhteen lisäksi ainakin hoivasuhde ja seksuaalisuhde. Varhaiset kiintymyssuhteet muodostavat silti kognitiivisen ja emotionaalisen perustan yksilön myöhempien vuorovaikutussuhteiden jäsentymiselle.³²⁹

5.2.2. Hengellinen kiintymyssuhde

Yhdysvaltalaisen uskontopsykologi Lee A. Kirkpatrickin (2005) mukaan yhteys, jota uskovat kokevat itsensä ja Jumalan välillä, täyttää kiintymyssuhteen kriteerit. Monessa uskonnossa jumalat toimivat siis kiintymyksen kohteina. Teistille

³²⁸ De Cruz 2015, 61; Ketola 2008, 102–104.

³²⁹ Ketola 2008, 103–104.

Jumala on kiintymyshahmo, jonka läheisyyttä hän aktiivisesti tavoittelee erityisesti hädänalaisissa tilanteissa (turvasatama). Esimerkiksi ihmisten rukouselämän onkin todettu aktivoituvan stressaavissa olosuhteissa. Jumalan läsnäolon tuottama turvallisuuden tunne on perusta teistin etsinnälle maailmassa (tukikohta). Monoteismille onkin tyypillistä käsitteellistää jumalasuhde rakkaussuhteeksi. Uskonnollisessa kirjallisuudessa toistuu lisäksi ajatus Jumalan alituisesta (joskin hengellisestä, ei-fyysisestä) läheisyydestä. Tämäkin sopii kiintymyssuhdeteoriaan, jonka mukaan pelkkä tietoisuus kiintymyksen kohteen saavutettavuudesta (aina varhaislapsuuden jälkeen) on riittävää psykologisen läheisyyden ylläpitämiseksi.³³⁰

Kiintymysjärjestelmä selittää (ainakin monoteististen) uskontojen persoonallisen jumalakäsityksen vetovoiman. Ketolan mukaan ”idea persoonallisesta jumalasta, jolle alistutaan ja johon voi täydellisesti asettaa luottamuksensa ja joka ehtoja asettamatta tarjoaa rakkautensa sekä täydellisen turvan ja pelastuksen kaikesta hädästä ja kärsimyksestä, on ollut lähes vastustamaton ihmisille kaikkialla maailmassa”³³¹. Kirkpatrickin mukaan tämä selittyy parhaiten sillä, että tällaiset uskomukset käynnistävät kiintymysjärjestelmän toiminnan. Hän huomauttaa, että uskonnossa vaikuttaa silti muitakin psykologisia mekanismeja, joten kiintymysjärjestelmä ei suinkaan selitä *kaikkea* uskonnollisuutta.³³²

Myös lapsuudessa rakentunut yksilöllinen kiintymysmalli vaikuttaa yksilön uskonnollisuuteen. Kirkpatrick selittää yksilöllisiä eroavaisuuksia uskonnollisuudessa kahden erilaisen kiintymyssuhdeteoriasta johdetun mallin avulla. *Vastaavuusmallissa* erilaiset kiintymystyyli heijastuvat suoraan uskonnollisiin kiintymyssuhteisiin; *korvaavuusmallissa* puolestaan yksilö turvautuu Jumalaan puutteellisten inhimillisten kiintymyksen kohteidensa korvikkeina. Kirkpatrickin ja Shaverin (1990) tutkimuksessa ne ihmiset, joilla oli lapsuudessaan turvallinen kiintymyssuhde, käsitteellistivät todennäköisemmin Jumalan rakastavaksi kuin ne ihmiset, joilla oli välttelevät tai ristiriitaiset kiintymyssuhteet. Lisäksi ihmiset, joilla oli turvattomat kiintymyssuhteet, kokivat todennäköisemmin hengellisiä kääntymyksiä kuin turvallisesti kiintyneet. Molempien mallien tueksi löytyy empiiristä näyttöä: esimerkiksi ateismin ja

³³⁰ De Cruz 2015, 62; Ketola 2008, 104–105.

³³¹ Ketola 2008, 105.

³³² Ketola 2008, 105, 109.

agnostismin on osoitettu olevan yhteydessä välttelevään kiintymystyyliin romanttisissa suhteissa. Korvaavuusmalli puolestaan selittää sellaisia tilastollisesti harvinaisempia tapauksia, joissa uskonnolliset kohteet astuvat kompensoimaan inhimillisiä kiintymyssuhteita.³³³

Lapsuuden kiintymyssuhteet heijastuvat yksilön uskonnollisuuteen myös toisella tasolla: kiintymystyylien lisäksi aikuisiän uskonnollisuuteen vaikuttavat voimakkaasti myös perheestä omaksutut käsitykset. Uskontopsykologinen tutkimus on moninkertaisesti vahvistanut, että vanhempien uskonnollisuus on ihmisen uskonnollisuutta kaikkein vahvimmin ennustava yksittäinen tekijä. Mikäli koti on tasapainoinen ja turvallisen kommunikatiivinen, lapset yleensä päätyvät omaksumaan ja säilyttämään vanhempiensa käsitykset uskonnosta. Tämä ilmiö selitettiin pitkään sosialisaatiolla eli sosiaalisesta ympäristöstä oppimisella, mutta yksilöllinen vaihtelu henkilökohtaisissa kiintymystyyliissä auttaa selittämään lukuisat poikkeukset tähän sääntöön ja jopa perheiden sisällä esiintyvää vaihtelua. Vastaavuusmallin mukaisessa kehityksessä uskomukset omaksutaan vähittäisesti pitkälti vanhemmilta; korvaavuusmallissa ”uskomukset omaksutaan äkillisessä kokemuksessa pitkälti vanhempien vaikutuksesta riippumatta tai nimenomaan vastoin vanhempien vaikutusta”.³³⁴ Ketola (2008) havainnollistaa näitä mekanisme:

Vastaavuusmallin mukaisessa kehityksessä turvallisiksi koetuissa kiintymyssuhteissa omaksutaan vanhempien uskonnolliset käsitykset, jotka kuitenkin nähdään omien kiintymysmallien kautta. Tilastollisesti harvinaisempi ja emotionaalisesti dramaattisempi puolestaan on korvaavuusmallin mukainen uskonnollisten käsitysten omaksuminen. Siinä turvattoman kiintymystyylin omaavat yksilöt löytävät kiintymyksen kohteen voimakkaan emotionaaliseen kokemukseen, joka muistuttaa äkillistä rakastumista. Tällaisessa tilanteessa uskonnollisen kiintymyksen kohteen nähdään kompensoivan epätydyttäviksi koettuja inhimillisiä vuorovaikutussuhteita. Äkillisen kääntymyksen kokeneet löytävät siis uskonnollisesta kiintymyksen kohteesta jonkun, joka rakastaa ja välittää heistä, joka uskollisesti seuraa heidän mukanaan ja joka aina auttaa tarpeen niin vaatiessa.³³⁵

Kirkpatrickin selitysmalli kahdesta erilaisesta aikuisiän uskonnollisuuteen johtavasta reitistä on kiehtova ja intuitiivisesti uskottava, mutta kuten kai kaikki ihmisten käyttäytymistä kuvaavat mallit ovat vain malleja, tämäkin kuvaus tuntuu minusta liian yksinkertaistavalta. Uskonnollisuuden omaksumisprosessit ja ihmisen hengellisen elämän monimuotoisuus ovat uskoakseni huomattavasti kompleksisempia ja monisyisempiä prosesseja kuin tämä mallinnus antaa ymmärtää. Taustalla vaikuttavana pitkälti tiedostamattomana mekanismina

³³³ De Cruz 2015, 62; Ketola 2008, 106.

³³⁴ Ketola 2008, 105–106, 109.

³³⁵ Ketola 2008, 107.

kiintymyssuhdejärjestelmän merkitys lienee tietysti kiistämätön – ja edelleen aiheemme kannalta relevantti; onhan nimenomaan emotionaalisen laiminlyönnin kokemus (otaksutun) Jumalan taholta se jaettu ilmiö, josta käsin niin Schellenberg kuin Jumalan poissaolon äärellä kärvistelevä teistikin Jumalan kätkeytyneisyyden ongelmaan päätyy.

5.2.3. Jumala turvattomana kiintymyshahmona

Uskovien ihmisten kokemaa suhdetta Jumalaan voi siis pitää kiintymyssuhteena – jumalasuhteessa vaikuttaa ihmispsykologinen, pitkälti alitajuinen ja tietoisesti hallitsematon tunneyhteyden tarve kiintymyshahmoon. Myös uskonnollinen kirjallisuus ja käytännöt heijastavat laajasti tällaista käsitystä Jumalasta. Tästä lähtökohdasta käsin on loogista, että teistit ovat taipuvaisia vastaavasti asettamaan Jumalan vastuuseen tämän ajoittaisesta vastaamattomuudesta sellaisille ihmisille, jotka kuitenkin toivoisivat suhdetta hänen kanssaan.³³⁶

Kokemus jumalasuhteesta ei siis ole aina turvallinen. Pikkulapset, joiden hoitajat vastaavat ymmärtäväisesti heidän signaaleihinsa, todennäköisemmin kiintyvät turvallisesti. Turvattomissa kiintymyssuhteissa lapsi sen sijaan reagoi hoitajan ailahtelevaan saatavilla oloon tai laiminlyöntiin takertuvaisuudella ja vihalla. Esimerkiksi ristiriitaisessa kiintymysmallissa pikkulapset ovat epävarmoja hoitajan saatavilla olost, mikä näyttäytyy vihan ja avuttomuuden tunteiden osoittamisena hoitajaa kohtaan. Lapset samanaikaisesti hakevat kontaktia ja ennaltaehkäisevästi vastustavat sitä. Helen De Cruz huomauttaa analogiasta turvattomasti kiintyneen lapsen epätoivon ja vihan ja Jumalan hiljaisuutta kokevan henkilön välillä. Esimerkiksi äiti Teresa (1910–1997), maailmankuulu katolilainen nunna, koki myöhemmällä iällään suurta hylätyksi tulemisen tuskaa ja lohduttomuutta uskonnollisten kokemustensa jatkuvan puutteen johdosta³³⁷. Tämä hengellisen kuivuuden kokemus oli huomattavassa ristiriidassa hänen varhaisempien uskonnollisten kokemustensa kanssa.³³⁸

Varhaislapsuuden kiintymyssuhteen ja hengellisen kiintymyssuhteen yhtäläisyydet huomioon ottaen teististä tuntuu vaistonvaraiselta syyttää Jumalan hiljaisuutta äiti Teresan ja muiden uskovien kokemasta hengellisen kuivuuden tunteesta. Kohtelisiko vanhempi lastaan tällä tavoin? Eri kiintymysmallit jakautuvat eri kulttuureissa suunnilleen samalla tavoin: 65 prosenttia lapsista

³³⁶ De Cruz 2015, 68; Ketola 2008, 102–103.

³³⁷ Ks. luku 4.2.5.

³³⁸ De Cruz 2015, 63.

ilmentää turvallista, 21 prosenttia välttelevää ja 14 prosenttia ristiriitaista mallia. De Cruz huomauttaa, että erilaisten kiintymysmallien kuvauksissa on normatiivinen sivumaku. Niissä näyttäytyy eritoten länsimainen ihanne siitä, miten vanhemman – erityisesti äidin – tulisi aina olla saatavilla lapsilleen. Turvallinen kiintymyssuhde, johon kuuluu myötämielinen, ymmärtäväinen äiti, esitetään standardina, ja muita kiintymysmalleja pidetään vähemmän optimaalisina. On tärkeää huomata, että tämä vanhemmuuden ideaali, joka ilmaistaan velvollisuuksien muodossa lasta kohtaan, on suhteellisen tuore, läntinen käsitys. Esimerkiksi beng-kansan, länsiafrikkalaisen sademetsäkulttuurin, parissa voimakasta kiintymystä äidin ja lapsen välillä pidetään valitettavana, koska tällöin äiti ei voi laskea sijaishoivan varaan ja on täten estynyt tekemästä muita töitään³³⁹. ”Tulisiko viimeaikaisten läntisten idiosynkraattisten vanhemmuusideaaliemme vaikuttaa käsityksiimme Jumalan rakkaudesta?” De Cruz kysyy. Michael Rea (2015; ks. luku 3.5.) väittää, että traditionaalisessa kristillisessä teologiassa näin ei olekaan tehty ja että Jumalan pyhyydellä ja transsendenssilla on etusija vanhemmuusanalogiaan nähden.³⁴⁰ Rean mukaan oletusten tekeminen Jumalan rakkaudesta psykologisten (ja kenties korostuneen amerikkalaisten³⁴¹) vanhemmuusideaalien ehdoilla teismien omien ehtojen (ilmoituksen ja tradition) sijasta on teologisesti vaarallista. Toisaalta, kuten Reakin myöntää, tällaiset analogiat tuntuvat intuitiivisilta ja kaikkivoivan vanhemman ihanne esiintyy jo Raamatussa itsessään. Tällaisia raamatunkohtia ovat muutamia mainitakseni seuraavat:

Sinä suojaat minua edestä ja takaa, sinä lasket kätesi minun päälleni. (Ps. 139:5)

Sinun turvanasi on Herra, sinun kotisi on Korkeimman suojassa. Onnettomuus ei sinuun iske, mikään vitsaus ei uhkaa sinun mahaasi. Hän antaa enkeilleen käskyn varjella sinua, missä ikinä kuljet, ja he kantavat sinua käsillään, ettet loukkaa jalkaasi kiveen. (Ps. 91:9–12)

Ole minulle kallio, jonka suojaan saan paeta, vuorilinna, johon minut pelastat. (Ps. 31:3)

On myös hyvä huomata, että ihmisen mieli on ollut rakenteeltaan samanlainen näiden tekstien kirjoittamisen aikaan kuin se on nykyäänkin. Näin ollen kiintymysjärjestelmä on tietysti vaikuttanut jo tuhansia vuosia sitten ihmisten jumalasuhteeseen ja heidän Jumalaan kohdistamiinsa alitajuisiin odotuksiin. Nykyihmiselle ei ole sen helpompaa luopua vallitsevien vanhemmuusideaalien mukaisesta jumalaihanteesta, joiden vaikutus näyttäytyy

³³⁹ Gottlieb 2014, De Cruzin 2015, 63–64 mukaan.

³⁴⁰ De Cruz 2015, 63–64.

³⁴¹ Rea 2015, 225.

myös kristillisessä kielessä ja kasvatuksessa. Jumalalle tuntuu hyvin luontevalta sijoittaa tällaisia ominaisuuksia. Kognitiivisesta näkökulmasta tätä voinee selittää siitä, että hyväksyvän rakkauden kaipaus on ihmisen elintärkeä perusvietti, jonka täyttymistä hän tavoittelee aina syntymästään lähtien. Näitä kysymyksiä Michael Rea käsittelee seikkaperäisesti teoksessaan *The Hiddenness of God* (2018).

Myös mystikot ovat hengellisen kuivuuden asiantuntijoina, kuten luvussa 4 esitetään. Esimerkiksi Avilan Teresa ja Ristin Johannes kokivat molemmat pitkiä hengellisen kuivuuden kausia. Kummankin mukaan Jumalan näennäinen vastakaiun puute valmistaa sijaa kypsemmälle jumalasuhteelle. Ihmiset ovat niin täynnä omia suunnitelmiaan ja halujaan, että Jumalalle ei usein ole tilaa. Heidän näkemyksensä mukaan hengellinen kuivuus on vaihe, jonka läpi ihmisen on kuljettava vieroittuakseen yksinkertaisesta kiintymyksestä Jumalaan kuten imettävään äitiin (käytetään toisenlaista vanhemmuusanalogiaa). Tämän myötä ihminen voi antautua aikuisempaan jumalasuhteeseen.³⁴²

Imetysanalogiaa jatkaaksemme on mahdollista ajatella, että aivan kuten äidin aloitteesta tapahtuva imetyksestä vieroittaminen on psykologisesti vaikeaa aikaa lapselle, Jumalan kieltäytyminen suomasta läsnäolonsa tuntua on raskasta uskovalle. Jos hyväksymme mystikkojen huomion hengellisen kuivuuden yleisyydestä ja kiintymyssuhdeteorian ristiriitaisesta kiintymysmallin, voimme nähdä ensin mainitun uudessa valossa. Hengellinen kuivuus näyttäytyy silloin väliaikaisena tilana, jonka myötä Jumala pyrkii viemään suhteen seuraavalle tasolle – olkoonkin, että tuo tila tuntuu epämurheelta ja saattaa joidenkuiden kohdalla kestää kauan. De Cruzin mielestä nämä näkökohdat eivät ainoastaan tarjoa vastausta teistiseen Jumalan hiljaisuuden ongelmaan, vaan ne saattavat epäilyksenalaisiksi myös osan Schellenbergin kätkeytyneisyysargumentin taustaoletuksista. Kiintymyssuhdekirjallisuus paljastaa, että lapsi–vanhempi -kiintymyssuhteen arvostuksissa esiintyy kulttuurien välistä vaihtelevuutta. Läntinen käsitys vastaanottavaisesta ja ymmärtäväisestä vanhemmasta, johon Schellenberg tukeutuu, johtaa tulkintaan, että Jumala haluaisi aina kaksisuuntaisen suhteen sellaisiin luotuihinsa, jotka ovat kykeneväisiä tällaiseen suhteeseen. Vaikka vanhemmuusanalogiat kestäisivätkin, voidaan silti esittää, ettei Jumalan ole syytä olettaa noudattavan juuri viimeaikaista läntistä kiintymysmallia. Jumala saattaa hyvinkin haluta toisenlaista suhdetta joidenkuiden luotujensa kanssa.³⁴³

³⁴² De Cruz 2015, 64.

³⁴³ De Cruz 2015, 64–65.

Ihmisen jumalasuhteen psykologisien mekanismien tunnistaminen on mielestäni ohittamaton näkökulma niin kätkeytyneisyyskeskusteluun kuin teodikea-keskusteluunkin: ilman ”loukattuja odotuksia” (Rean terminologiaa käyttäkseni; ks. luku 2.2.4.) ja oletuksia siitä, että Jumalan rakkauden tulisi ilmetä meitä kohtaan toisella tavalla tavoin kuin aktuaalisesti näyttää tapahtuvan, niin kätkeytyneisyyden kuin kärsimyksenkään ongelmaa ei syntyisi. Kiintymysjärjestelmän toiminta saattaa myös inhimilliset kokemukset Jumalan kätkeytyneisyydestä alati ymmärrettävämpään valoon. Ihmisen jumalasuhteen psykologinen tarkastelu näyttäytyy myös suomalaisen teologian tohtorin ja psykoanalyytikon Matti Hyrckin (1942–2014) työssä. Hyrck analysoi ihmisen yksilöllistä jumalasuhdetta psykoanalyysin avulla. Hänen terminologiassaan ”mielen kuvat Jumalasta” ovat psyykkisiä malleja ja yksilöllisesti koettuja jumalakuvia. Ne ovat vääjäämätön psykologinen mekanismi, joka ei luonnollisesti kuitenkaan kerro totuutta (otaksutun) Jumalan tosiasiallisista ominaisuuksista.

5.3. Välillinen uskonnollinen kokemus

Useimmat teistiset vastaukset Jumalan hiljaisuuden ongelmaan ovat keskittyneet ateistiseen argumenttiin Jumalan kätkeytyneisyydestä, kyseenalaistaen tämän argumentin perustana toimivia avainpremisseejä. Vaikka argumenttiin Jumalan kätkeytyneisyydestä pystyttäisiinkin onnistuneesti tarttumaan, Jumalan hiljaisuuden ongelma pysyy silti haasteena teistille. Yksi tapa vastata Jumalan hiljaisuuden ongelmaan on ehdottaa, että suorien uskonnollisten kokemusten puutetta voivat lievittää välilliset keinot. Jumala saattaa hiljaisuudestaan huolimatta taata jonkin toisen helposti saavutettavan tavan löytää itsensä ja kokea läsnäoloaan. Tällöin kyse ei ole suorasta kokemuksesta, kuten mystisessä aistimuksessa, vaan doksastisten tai kulttuuristen kokemusten välittämästä, välillisestä hengellisestä kokemuksesta. Tällaisia voivat tarjota esimerkiksi Raamatun lukeminen, jumalanpalvelukseen osallistuminen ja uskonnollinen taide. Raamatun kertomukset tarjoavat lukijoilleen oivalluksia siitä, kuka Jumala on. Liturgiset käytännöt, kuten rituaalinen leivän murtaminen ja viinin kaataminen ehtoollisessa, tarjoavat nekin välillistä tietoa Jumalasta: Jumalan pelastusteot muuttuvat jollain tavalla tosiasiallisesti läsnäoleviksi liturgiassa.³⁴⁴

Tällaiset käytännöt eivät tuota kaikille ihmisille välitöntä tai väistämätöntä kokemusta Jumalan läsnäolosta. Ateisti, joka ajautuu kirkkoon

³⁴⁴ De Cruz 2015, 65, 68.

jumalanpalveluksen tai kirkkokonsertin aikaan, saattaa ainoastaan nauttia tunnelmallisesta kirkkotilasta tai kuulla kaunista musiikkia – ilman kokemusta Jumalasta. Kuitenkin uskovalle, joka käy kirkossa säännöllisesti, sama musiikki voi tarjota tunteen Jumalan läsnäolosta. Autobiografisessa kuvauksessaan *Surprised by Oxford* Carolyn Weber³⁴⁵ kuvailee, kuinka hän opiskelijana asteittaisesti siirtyi ateistisesta skeptikosta kristityksi lukemalla Raamattua ja osallistumalla iltajumalanpalvelukseen Oxfordin collegeissa. Sarah Coakleyn (2013) mukaan fyysisellä ympäristöllämme, osallisuudellamme yhteisöön ja asemallamme yhteiskunnassa on merkitystä sille, mitä voimme tietää. Liturgiset käytännöt, Raamatun lukeminen ja uskonnollinen taide asemoivat uskovia, mukaan lukien ne, joilla ei ole välittömiä uskonnollisia kokemuksia, rikkaaseen, aistinvaraiseen ja affektiiviseen ympäristöön, jossa uskonnollisten uskomusten omaksuminen on helpompaa kuin muissa olosuhteissa.³⁴⁶

Kognitiotiede tukee näkemystä doksastisten käytäntöjen merkityksestä uskonnollisille kokemuksille. Mielenfilosofiassa hyväksytään laajasti, että ihmiskognitio on materiaalisesti ilmentyvää. Emme ole aineettomia kartesiolaisia sieluja, jotka välinpitämättömästi tutkivat maailmaa ympärillään, vaan tutkimme maailmaa nimenomaan fyysisen vuorovaikutuksen kautta. Ulkopuoliset viestimet (*external media*) voivat vahvistaa kognitiivisia prosesseja. Materiaalinen kulttuuri auttaa tekemään vaikeasti tavoitettavista käsitteistä konkreettisempia. Liturgiset käytännöt herättävät Raamatun kuvailemat tapahtumat eloon. Ne eivät ainoastaan kuvaile viimeistä ehtoollista, vaan sallivat ihmisen myös osallistua siihen. Samoin evankeliumin kertomusten tiheän toistamisen kautta uskovat kuljetetaan lähemmäksi historiallista Jeesusta, joka muutoin jäisi varsin etäiseksi ja vieraaksi.³⁴⁷ Onpahan aiemmin mainittu Äiti Teresakin – ilmeisistä hengellisen kuivuuden kokemuksistaan huolimatta – kuvannut uskon vaellusta varsin käytännöllisesti hahmotettavana ”yksinkertaisena polkuna”:

Hiljaisuuden hedelmä on rukous, rukouksen hedelmä on usko, uskon hedelmä on rakkaus, rakkauden hedelmä on palvelu, palvelun hedelmä on rauha.³⁴⁸

Materiaaliset objektit, kuten kolminaisuuden esittäminen maalaustaiteessa tai kuvanveistossa, voivat auttaa Jumalan läsnäolon konkreettisempaa kokemista. Kaksi eri uskonnollista traditiota, hindulaisuus ja idän ortodoksinen kristillisyys,

³⁴⁵ 2011, 91, De Cruzin 2015, 65–66 mukaan.

³⁴⁶ De Cruz 2015, 65–66.

³⁴⁷ De Cruz 2015, 66, 68.

³⁴⁸ Äiti Teresan tunnetuimpia ja lainatuimpia ajatelmia. Tekstin kirjallinen alkuperä ja suomennos tuntematon.

jakavat samanlaisen jumalien, Jumalan tai pyhimysten kuvien katselun käytännön. Kun hindulaiset vierailevat temppelissä, he katselevat (*darsán*) sen jumalan veistosta tai kuvaa, jota siellä palvotaan. Tämän ajatellaan olevan kahdensuuntaista: ihminen haluaa niin ikään tulla jumalan näkemäksi. Jopa hyvin karkeilla ja hätäisillä hindun kuvilla on silmät, ja niiden kasvot on aina suunnattu palvojaa kohti. Tämä vastavuoroinen katsominen synnyttää läheisyyden tunteen, ja sen ansiosta katsoja voi omaksua jotain jumalan tai jumalattaren voimasta ja viisaudesta³⁴⁹. Vastavuoroinen katsominen liittyy jaetun tarkkavaisuuden kykyymme ja herkistyneisyyteemme toisten katseelle. Vastaavanlaisen kognitiivisen kokemuksen tarjoaa ikonien katselu: kuvattavan suuret silmät on suunnattu kuvaa kunnioittavaan henkilöön. Intiimi vuorovaikutus, kuten kuvan suutelu, edistää kiintymyksen tunnetta edelleen. Sekä hindulaiset että itäiset ortodoksit ovat hyvin tietoisia, että heidän kunnioittamansa materiaaliset objektit eivät ole todellisia jumalia tai pyhimyksiä. Sen sijaan veistokset ja ikonit tarjoavat välillisen kokemuksen Jumalasta. Tällainen kokemus johtuu kehittyneestä herkkyydestämme kasvoja kohtaan sosiaalisessa vuorovaikutuksessa.³⁵⁰

Yhteisölliset käytännöt saattavat myös ylittää yksilölliset kognitiiviset vaikeudet uskoa Jumalaan, kuten autisteilla tai muilla vilpittömillä epäuskojilla. Jumalan hiljaisuuden ongelman keskiössä ovat välittömät uskonnolliset kokemukset. Vaikka henkilön mieli ei olisikaan herkistynyt uskonnollisille kokemuksille, kulttuuriset käytännöt voivat helpottaa sellaisten saamista. Koska jumalanpalvelus tekee kommunikaatiosta Jumalan kanssa jäsentynyttä ja toistuvaa – molemmat ominaisuuksia, joihin autistiset ihmiset reagoivat hyvin – liturgiset käytännöt voi auttaa heitä voittamaan vaikeuksia sisäistä elämää osoittavan näkymättömän olion kuvittelussa. Ne voivat tarjota välillisiä uskonnollisia kokemuksia ennakoitavuutensa ja konkreettisuutensa kautta. Kognitiivinen uskontotiede tarjoaa tukea väitteelle siitä, että välittömän uskonnollisen kokemuksen puutetta voi lieventää kulttuurisilla käytännöillä.³⁵¹

³⁴⁹ Vrt. Babb 1981, De Cruzin 2015, 67 mukaan.

³⁵⁰ De Cruz 2015, 66–67.

³⁵¹ De Cruz 2015, 67.

6. Johtopäätökset

Jumalan kätkeytyneisyys on moneen suuntaan avautuva ilmiö ja käsite. Ensinnäkin se on uskonnollinen ikuisuusteema, jota jo Raamatun tekstit heijastavat. Tässä Jumalan kätkeytyneisyyden teistisessä tulkintatavassa voi erottaa kaksi pääasiallista näkökulmaa: Yhtäältä kristillisessä traditiossa on vallinnut käsitys Jumalan transsendenttisuudesta, tuonpuoleisuudesta, ja siten käsittämättömyydestä. Tältä osin Jumalan ainakin osittainen kätkeytyminen on pelkästään luonnollinen ja odotuksenmukainen seuraus; jopa kunniakas ja ylistettävä ominaisuus. Toisaalta kokemus Jumalan kätkeytymisestä on ollut juutalais-kristillisissä perinteissä valtava hengellisen ahdistuksen aihe ihmisille, jotka ovat kokeneet yksinäisyyttä ja hylättyyttä kyseisen ilmiön tähden. Myös tällaisesta ”sielun pimeän yön” kokemuksesta, Ristin Johanneksen käsitettä lainataksemme, kristillinen traditio Raamatusta lähtien todistaa.

Uskonnonfilosofisena keskustelunaiheena Jumalan kätkeytyneisyys on sen sijaan vasta nuori. Jumalan kätkeytyneisyyttä on käsitelty omana ateistisena argumenttinaan Jumalan olemassaoloa vastaan J. L. Schellenbergin julkaistua teoksensa *Divine Hiddenness and Human Reason* 1993. Liki kolmessa vuosikymmenessä hänen muotoilemansa argumentti Jumalan kätkeytyneisyydestä Jumalan olemassaoloa vastaan on lunastanut paikkansa filosofisessa nykykeskustelussa, jossa sitä käsitellään pahan ongelman rinnalla omana ateistisena argumenttinaan. Schellenberg ei ole historian ensimmäinen uskonnonfilosofinen ajattelija, joka on kiinnittänyt huomiota Jumalan kätkeytymisen ateistiseen todistusvoimaan, mutta hän on eittämättä valtavirtaistanut aihetta koskevan keskustelun.

Tämän tutkielman lähtökohtana on ollut Schellenbergin ”kätkeytyneisyysongelma”. Olen selvittänyt, millaisia vastauksia tähän ongelmaan voi tarjota filosofian ja kognitiivisen uskontotieteen nykytutkimuksen pohjalta. Lisäksi olen tarkastellut kristillisen mystiikan näkökulmia kokemukseen Jumalan kätkeytymisestä ja pohtinut, voisivatko nämä lähestymistavat keskustella keskenään. Schellenbergin argumentti perustuu huomioon siitä, että teismien mukaiselta Jumalalta olisi perusteetonta kätkeytyä vilpittömiltä etsijöiltä. Niin sanotun ”vilpittömän epäuskon” olemassaolo muodostaa hänen argumentissaan siis todistusaineistoa Jumalan olemassaoloa vastaan. Jumalan koetun kätkeytyneisyyden pohjalta on mahdollista muotoilla muihinkin ilmiön puoliin vetoavia argumentteja ateismin puolesta. Teistisestä näkökulmasta Jumalan

kätkeytyneisyyden ilmiö vaikuttaa puolestaan, ellei haastavan Jumalan olemassaoloa kaikkineen, vähintäänkin saattavan kyseenalaisiksi tiettyjä yleisiä uskomuksia Jumalan ominaisuuksista.

Kätkeytyneisyysongelmalla on voimakkaita yhtäläisyyksiä pahan ongelmasta nouseviin ongelmiin ja argumentteihin. Jumalan kätkeytyneisyyttä on pidetty vielä pahan ongelmasta nousevia teodikea-argumenttejakin raskauttavampana, sillä teistisestä näkökulmasta maalliset vastoinikäymiset eivät ole arvokkain päämäärä elämässä. Suhde Jumalaan kuitenkin on juuri tämä arvokkain päämäärä, jonka esitetään olevan ”vilpittömien epäuskojen” tavoittamattomissa. Myös ”toissijaisesta” teistisestä kätkeytymisestä kärsivien uskovien jumalasuhteelle kätkeytymisen kokemus merkitsee usein vakavaa kriisiä. Pahan ongelman etuna on kuitenkin se, että väitettä (tarpeettoman) pahan olemassaolosta maailmassa on vaikeampaa kiistää.

Varsinkin Schellenbergin ”vilpittömän epäuskon” käsite on vaikea piirittää, sillä yksilön uskonnollisen asenteen taustalla toimivia vaikuttimia on mahdotonta arvioida objektiivisesti. Kysymys epäuskon ”vilpittömyydestä” kytkeytyy moniin teologisiin traditioihin, esimerkiksi kysymykseen predestinaatiosta eli ennaltamääräämisopista. Samoin aihe liittyy muun muassa uskonnollisen uskon epistemologian ja vapaan tahdon aihepiireihin. Kaikkiin näihin alueisiin ei ymmärrettävästi ole ollut mahdollista paneutua tämän tutkielman puitteissa. Schellenbergin argumentissa on paljon vahvuuksia, mistä sen osakseen saama huomiokin kertonee. Kaikki eivät silti pidä argumentin esillepanoa vakuuttavana. Esimerkiksi Michael C. Rean mukaan kätkeytyneisyyden ongelma perustuu kiistanalaisten teologisten oletusten varaan Jumalan rakkauden luonteesta ja ilmenemisestä, ja ne tulisi uudelleenarvioida Jumalan transsendenttisuuden huomioon ottavassa teologianhistoriallisessa valossa.

Tässä tutkielmassa tarkastelen myös sitä, miten kokemusta Jumalan kätkeytymisestä on tulkittu kristillisessä spiritualiteetissa ja kontemplaation ja mystiikan teologiassa. Yksittäisenä tapausesimerkkinä esittelen Ristin Johanneksen opetusta ”sielun pimeästä yöstä”. Hengellinen näkökulma kääntää Jumalan ”kätkeytymisen” ”ongelman” pääläelleen, sillä kristinuskon traditiossa inhimillinen kokemus Jumalan kätkeytymisestä on nähty Jumalan peräti odotuksenmukaisena toimintana ihmisen elämässä. Näennäinen kätkeytyminen ihmiseltä on nähty Jumalan tapana kuljettaa ihmistä syvemmälle hengellisessä kasvussa. Kokemus Jumalan kätkeytymisestä on kristillisen tradition

näkökulmasta siis luonnollinen hengellisen elämän vaihe: yö, jonka jälkeen kuitenkin koittaa aamu. Lisäksi mystiikka lähtee usein siitä, että jumalasuhteeseen kuuluu välttämättömänä ainesosana ihmisen oma osallistuminen. Tämä saattaa tuntua nykyluterilaisen arkispiritualiteetin kannalta vieraalta tai jopa vieraannuttavalta, ateistisesta debatista puhumattakaan. Luterilaisessa teologiassa taas on korostunut nimenomaan Jumalan toiminta ja lunastus ”yksin uskosta, yksin armosta, yksin Kristuksen tähden”, enimmillään jopa predestinaatio-ajatteluun asti.

Tutkielma on antanut äänen myös kognitiivisen uskontotieteen näkökulmille: uskon, epäuskon ja yksilöllisen jumalasuhteen tarkastelulle kognitiivisena toimintana. Tämä edistää filosofista kokonaiskeskustelua, sillä Schellenbergin argumentti rakentuu ratkaisevalla tavalla epäuskoa ja epäilystä koskevien empiiristen väitteiden varaan. Jumalaan suhtautumisemme kognitiivisten, neurologisten ja psykologisten edellytysten ja rajoitusten tutkiminen valaisee Schellenbergin argumentaatiota uudesta suunnasta. Psykologian kiintymyssuhdeteoria taas antaa kiinnostavan selityksen Jumalan kätkeytyneisyyden kokemuksen inhimilliselle tuskallisuudelle. On varsin vakuuttavasti esitetty, että psykologisesti jumalasuhte toimii kiintymyssuhteena, joka aktivoi ihmisessä vaistonvaraisen kiintymysjärjestelmän. Kun koemme Jumalan kätkeytyvän, joudumme turvattomuuden tunteiden valtaan. Jumalan kätkeytyneisyyden ilmiö, tehtiin siitä sitten ateistinen tai teistinen tulkinta, palautuu lopulta yksilön uskonnolliseen kokemukseen.

Jumalan kätkeytyneisyyden tematiikan laaja-alaisuus ja syvälliset eksistentiaaliset ulottuvuudet, samoin kuin sen kytkeytyminen oikeastaan kaikkiin (uskonnon)filosofian keskeisiin osa-alueisiin, on tehnyt siitä mielenkiintoisen mutta myös työlään aiheen mahdutettavaksi pro gradu -tutkielman rajoihin. Samalla tämä näkökulmien ja keskustelukumppaneiden kirjo Ristin Johanneksesta nykyateisteihin on kuitenkin ollut äärimmäisen inspiroiva ja sivistävä keskustelutanner. Olen kokenut hedelmälliseksi käsitellä näin vastakkaisia ja myös historiallisesti odottamattomia näkökulmia, samoin kuin keskusteluttaa niitä toistensa kanssa. Näkemykseni onkin, että Jumalan kätkeytyneisyyden ongelma avaa mahdollisuuksia poikkeuksellisen monille hengellisten ja filosofisten perinteiden kohtaamiselle. Nämä erilaiset tarkastelukulmat perustuvat kaikki kokemukseen, joka on yleisinhimillinen ja eksistentiaalisesti tunnistettava. Näin ollen näen Jumalan kätkeytyneisyyden problematiikalla jopa solidaarista

yhteisöllistä käyttövoimaa yli vakaumus- ja kulttuurirajojen. On toisaalta huomionarvoista, miten perustavanlaatuisen erilaisia ja jopa vastakkaisia tästä tunnistettavasta kokemuksesta historiassa tehdyt tulkinnat ovat, kulttuurisesta ja uskonnollisesta kontekstista voimakkaasti riippuen.

Olen halunnut kuljettaa tässä työssä mukana myös kaunokirjallisuuslainauksia havainnollistaakseni Jumalan kätkeytyneisyyden ongelman ennen kaikkea inhimillistä ja eksistentiaalista ulottuvuutta. Taide tarjoaa tämän ulottuvuuden yleisinhimilliseen kommunikoimiseen välineitä, joihin pelkkä filosofinen argumentaatio ei ylety. Taide voi tarjota solidaarisuuden kautta välineen niin toistemme kuin väitetysti Jumalankin kohtaamiseen. Tämän työn lehdillä kaunokirjallisuusreferenssit ovat havainnollistaneet erilaisia kokemuksellisia näkökulmia aiheeseen samalla tavoin kuin akateemisetkin tarkastelutavat vaihtelevat tämän työn lehdillä.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Apuneuvot

Aamenesta öylättiin.

– Suomen evankelis-luterilaisen kirkon sanasto. <https://evl.fi/sanasto>.

Raamattu

– Pyhä Raamattu. Suomen ev. lut. kirkon kirkolliskokouksen vuonna 1992 käyttöön ottama suomennos. Suomen Piipliaseura.

Teinonen, Seppo A.

1999 Teologian sanakirja: 7400 termiä. Toinen, korjattu painos. Helsinki: Kirjapaja.

Kirjallisuus

Coakley, Sarah

2015 Divine hiddenness or dark intimacy? How John of the Cross dissolves a contemporary philosophical dilemma. Teoksessa Adam Green & Eleonore Stump (toim.) *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 229–245.

De Cruz, Helen

2015 Divine hiddenness and the cognitive science of religion. Teoksessa Adam Green & Eleonore Stump (toim.) *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 53–68.

De Mello, Anthony

1987 Ilma jota hengität: tie mietiskelyyn ja rukoukseen. Suom. Leena Kangas 2014. Helsinki: Kirjapaja.

DeWeese-Boyd, Ian

2015 Lyric theodicy: Gerald Manley Hopkins and the problem of existential hiddenness. Teoksessa Adam Green & Eleonore Stump (toim.) *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 260–277.

Endo, Shusaku

1980 Vaitiolo. Suom. Vappu Kataja. Porvoo: SLEY-Kirjat Oy.

Ferrari, Michel (toim.)

2002 *The Varieties of Religious Experience: Centenary Essays*. Exeter: Imprint Academic.

Flew, Antony

1998 Teologian falsifikaatio. Suom. Olli Loukola. niin & näin 4/98, 54–55. <https://netn.fi/sites/www.netn.fi/files/netn984-21.pdf>. Viitattu 11.5.2020.

Geels, Antoon & Wikström, Owe; (avustajina Hermanson, Jan & Junus, Petra)

2009 Uskonnollinen ihminen: johdatus uskontopsykologiaan. Suom. Kai Takkula. Helsinki: Kirjapaja.

- Green, Adam & Stump, Eleonore
2015 Introduction. Teoksessa *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1–9.
- Green, Adam
2015 Hiddenness and the epistemology of attachment. Teoksessa Adam Green & Eleonore Stump (toim.) *Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 139–154.
- Hiddenness of God
2016 Hiddenness of God – Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/entries/divine-hiddenness>. Viitattu 12.1.2020.
- Hyrck, Matti
2003 Ihmismieli ja Jumala psykoanalyysin valossa. Helsinki: Kirjapaja.
- Jonbäck, Francis
2016 The God who seeks but seems to hide. Uppsala: Uppsala University.
- Ketola, Kimmo & Pyysiäinen, Ilkka & Sjöblom, Tom
2008 Esipuhe. Teoksessa *Uskonto ja ihmismieli: Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Helsinki: Gaudeamus.
2008 Johdanto. Teoksessa *Uskonto ja ihmismieli: Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Helsinki: Gaudeamus, 11–28.
- Ketola, Kimmo
2008 Uskonnolliset kokemukset ja emotiot. Teoksessa *Uskonto ja ihmismieli: Johdatus kognitiiviseen uskontotieteeseen*. Helsinki: Gaudeamus, 92–109.
- Kivistö, Sari
2020 Jobista Orwelliin: Kärsimys kirjallisuudessa. Helsinki: Avain.
- Kärkkäinen, Veli-Matti
2014 Voiko Jumalasta puhua mielekkäästi? Vieraskynä-kirjoitus Areiopagi-verkkolehdestä. <https://www.areiopagi.fi/2014/02/voiko-jumalasta-puhua-mielekkaasti/>. Viitattu 14.4.2020.
- Launonen, Lari
2017 Ateistinen argumentti kätkeytyvästä Jumalasta. Teologinen Aikakauskirja 56 (5–6), 428–439.
- Leftow, Brian
2011 Why Perfect Being Theology? *International Journal for Philosophy of Religion* 69, 103–118. DOI: 10.1007/s11153-010-9267-0.
- Lewis, C. S.
1953 Hopeinen tuoli. Suom. Kaarina Helakisa 1988. Helsinki: Otava.
- Luomanen, Petri

- 2013 Kognitiotiede raamatuntutkimuksessa. Teoksessa Petri Luomanen, Jutta Jokiranta & Outi Lehtipuu (toim.) Johdatus sosiaalitieteelliseen raamatuntutkimukseen. Helsinki: Suomen Eksegeettinen Seura, 85–104.
- Moser, Paul K.
 2015 Divine hiddenness and self-sacrifice. Teoksessa Adam Green & Eleonore Stump (toim.) Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 71–88.
- Nagasawa, Yujin
 2015 Silence, evil, and Shusaku Endo. Teoksessa Adam Green & Eleonore Stump (toim.) Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 246–259.
- Pajunen, Mika K T
 2020 Hiljaisuuden viljely ja kristillinen spiritualiteetti. Julkaisematon käsikirjoitus. Teoksessa Elina Hellqvist & Jyri Komulainen (toim.) Henkisyyttä ja mielenrauhaa. Idän uskonnollisuus lännessä. Helsinki: Gaudeamus, ilmestyy.
- Perfect Goodness
 – Perfect Goodness – Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/entries/perfect-goodness>. (First published Tue Oct 1, 2013; substantive revision Wed Jul 24, 2019.) Viitattu 29.2.2020.
- Pihlström, Sami
 2020 Jumalan hiljaisuus. Julkaisematon käsikirjoitus. Taina Riikonen (toim.), ilmestyy.
 2018 Kärsimys, pahuus, kuolema (TUM-3302). Luentokurssi, Helsingin yliopiston teologinen tiedekunta.
- Rea, Michael C.
 2018 The Hiddenness of God. Oxford: Oxford University Press.
 2015 Hiddenness and transcendence. Teoksessa Adam Green & Eleonore Stump (toim.) Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 210–225.
- Rekola, Juhani
 2016 Herääminen pimeään: varhaiset kirjoitukset. Koonnut Heimo Hatakka. Helsinki: Kirjapaja. 271–278.
- Religious Epistemology
 – Religious Epistemology. Internet Encyclopedia of Philosophy.
<https://www.iep.utm.edu/relig-ep>. Viitattu 29.2.2020.
- Ristin Johannes & Teinonen, Seppo A.
 1983 Pimeä yö. Helsinki: Kirjaneliö.
- Saarinen, Risto
 2019 Oppi toivosta. Helsinki: Gaudeamus.

Schellenberg, J. L.

2015a The Hiddenness Argument: Philosophy's New Challenge to Belief in God. New York: Oxford University Press.

2015b Divine hiddenness and human philosophy. Teoksessa Adam Green & Eleonore Stump (toim.) Hidden Divinity and Religious Belief: New Perspectives. Cambridge: Cambridge University Press, 13–32.

Takala, Sara

2015 Kohti suurinta hyvää – Eleonore Stumpin narratiivinen teodikea osana modernia teodikeakeskustelua. Ekumeniikan pro gradu -tutkielma. Helsingin yliopiston kirjasto.

Teinonen, Seppo A.

1983 Johdanto. Teoksessa Ristin Johannes. Pimeä yö. Helsinki: Kirjaneliö, 5–22.

Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku & Launonen, Lari

2018 Usko on yhteensopivaa epäilyksen kanssa. Areiopagi-verkkolehden podcast-jakso. <https://www.areiopagi.fi/2018/04/areiopagin-podcast-11-usko-on-yhteensopivaa-epailyksen-kanssa/>. Viitattu 4.1.2020.

Vainio, Olli-Pekka & Visala, Aku

2011 Johdatus uskonnonfilosofiaan. Helsinki: Kirjapaja.

Visala, Aku

2020 Analytic theology. Teoksessa Paul Allen et al. (toim). T&T Clark Encyclopedia of Christian Theology. New York: T&T Clark/Bloomsbury (painossa).

Visala, Aku & Launonen, Lari

2018 Hyvä Jumala ei kätkeydy. Podcast-jakso Areiopagi-verkkolehdestä. <https://www.areiopagi.fi/2018/02/areiopagin-podcast-07-hyva-jumala-ei-katkeydy/>. Viitattu 3.1.2020.

2017 Voiko teologia olla analyttistä? Podcast-jakso Areiopagi-verkkolehdestä. <https://www.areiopagi.fi/2017/11/areiopagin-podcast-05-voiko-teologia-olla-analyttista/>. Viitattu 2.1.2020.

Wikström, Ove

1994 Häikäisevä pimeys: näkökulmia hengelliseen ohjaukseen. Suom. Vuokko ja Paavo Rissanen 1995. Helsinki: Kirjaneliö.